

# Mundialización y liberación

## II Encuentro Mesoamericano de Filosofía



Seminario Zubiri-Ellacuría

## **Colección Pensamiento**

- *Voluntad de vida*
- *Voluntad de arraigo*
- *Mundialización y liberación*

## **Ponencias Encuentros**

- *Para una filosofía liberadora*
- *Mundialización y liberación*

**La edición de esta obra ha sido posible gracias al apoyo de  
la Misión de la Iglesia Sueca (Svenska Kyrkans Mission)**



# Mundialización y liberación



1- FILOSOFÍA DE LA VIDA  
2- FILOSOFÍA DE LA MORAL  
3- FILOSOFÍA DE LA POLÍTICA  
4- FILOSOFÍA DE LA ESTÉTICA  
5- FILOSOFÍA DE LA LINGÜÍSTICA  
6- FILOSOFÍA DE LA HISTORIA  
7- FILOSOFÍA DE LA CIENCIA  
8- FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN  
9- FILOSOFÍA DE LA SOCIEDAD  
10- FILOSOFÍA DE LA CULTURA

## **Colección Pensamiento**

- *Voluntad de vida*
- *Voluntad de arraigo*
- *Mundialización y liberación*

## **Ponencias Encuentros**

- *Para una filosofía liberadora*
- *Mundialización y liberación*

La edición de esta obra ha sido posible gracias al apoyo de  
la Misión de la Iglesia Sueca (Svenska Kyrkans Mission)



# **Mundialización y Liberación**

Ensayos filosóficos

## **Seminario Zubiri-Ellacuría**

**Dirección de Cultura  
Departamento de Filosofía e Historia  
UCA**



S-471 Seminario Zubiri-Ellacuría (1a: 1996:  
Managua)

Mundialización y liberación: ensayos  
filosóficos/ Jorge Alvarado.../ et al./  
Managua: UCA, 1996.

330 p.

1. FILOSOFÍA LATINOAMERICANA  
2. FILOSOFÍA 3. ETICA 4. SOCIOLOGÍA  
5. FILOSOFÍA DE LA CIENCIA 6. TEORIA  
POLITICA I. Alvarado, Jorge, coaut. II. t.

**Portada:** Itzamna, Creador de la humanidad, el Dios más poderoso del panteón maya, danza con una serpiente. Itzamna significa literalmente "Casa de la Iguana". La pintura decora una urna funeraria que contenía las cenizas de un gobernante maya (700 D.C. Museo de Arqueología de Guatemala)

**Edición:** Jon Gandarias y Jorge Alvarado.

**Diseño de portada:** Mercedes Fernández.

**Diagramación:** Judit Ribas y Jordi Corominas.

© Julio, 1996. Seminario Zubiri-Ellacuría

Coordinador: Jorge Alvarado.

Apdo 69. UCA. Managua. Nicaragua.

☎ 505-2-672885 Fax: 505-2-670106

Correo-e: [zubiri@uca.rain.ni](mailto:zubiri@uca.rain.ni)

Web y gopher: <http://www.uca.rain.ni>



# Indice

*Seminario Zubiri-Ellacuria*

**Presentación p.7**

*Xavier Gorostiaga*

**Centroamérica 2015 p. 11**

*William I. Robinson*

**Nueve tesis sobre nuestra época p. 43**

*Ricardo Ribera*

**Para una historización  
de la globalización p. 67**

*Francisco Morales*

**Para una historización de la  
globalización desde A Latina p. 77**

*Jon Gandarias*

**La liberación de la globalización p.95**

*Marcos Reigota*

**O Pensamento ecologista  
na era da globalizacao p. 105**

*Gianpaolo Miele*

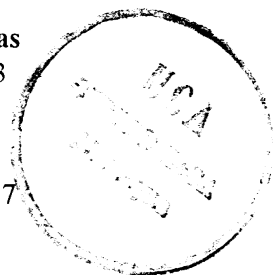
**Comunicación y mundialización  
en las nuevas tecnologías p.117**

*Alicia Gordillo y Balbino Suazo*

**El impacto de las nuevas tecnologías  
en la pedagogía innovadora p. 133**

*Erasmó Ayala*

**La función política de la  
universidad en nuestra época p.147**



*Miguel Rojas*

**La mundialización y la necesidad de  
reconstrucción de la identidad cultural p. 159**

*Pedro de Velasco*

**La sociedad del futuro entre  
la cocina y la fragua p. 179**

*Freddy Quezada*

**El caos como sistema y  
las paradojas de la tolerancia p. 197**

*Erwin Silva*

**Ética, postmodernidad  
y globalización p.207**

*Anayra Santory*

**Un solo mundo: responsabilidades  
individuales y vínculos globales p 215**

*Alejandro Serrano Caldera*

**Ética y mundialización p.237**

*Jordi Corominas*

**Hacia una fundamentación  
mundial de la ética p.255**

*Jorge Alvarado*

**Aprehensión primordial de  
realidad y experiencia mística p. 281**

*Mercedes Fernández*

**Filosofía y debates feministas p. 297**

*Judit Ribas*

**Poder y política en el  
contexto de la mundialización p. 311**

*Antonio González*

**Hacia una filosofía de la praxis p. 327**

*Ficha de autores p.361*



*Alli donde la teoria permanece muda,  
la práctica se convierte en monstruosa.*

Julliard



Ingreso 15 - 06 - 97

Comprado a —

Donado por. Postgrado

Precio — <sup>97-P/M-7383</sup>  
Reg —



# Presentación

## *Seminario Zubiri-Ellacuría*

"La filosofía -dice Hegel al final del Prefacio a su Filosofía del Derecho- aparece solamente cuando la realidad ha consumado su proceso de realización. Cuando la filosofía pinta gris sobre gris, al claroscuro, una forma de la vida ha envejecido y no se deja rejuvenecer sino solamente reconocer. El buho de Minerva sólo inicia su vuelo a la hora del crepúsculo". Ciertamente los sueños visionarios y los discursos edificantes no se sustraen al imperio de la realidad que ahí está, envolviéndonos y constriñéndonos, nos guste o no. Los hechos son irreversibles, y la filosofía, perdida en sus devaneos, suele llegar muy tarde a describirlos, a mostrarlos con toda su nitidez, eliminando las sombras que los difuminan.

Pero si comprender no es justificar, ni mucho menos reconocer "el despliegue necesario del concepto" o la marcha necesaria de la historia, sino descubrir posibilidades, crear e inventar caminos venciendo la aparente irreversibilidad del futuro, entonces la tarea filosófica para los pueblos mesoamericanos y, en general, para todos aquellos que se llevan la peor parte en el sistema mundial actual, es más urgente e imprescindible que nunca. Si en la metáfora del búho está implícito que la filosofía sólo es posible cuando los otros saberes se han cumplido y los pueblos han madurado, el quetzal de Mesoamérica, se resiste a esperar la noche para levantar el vuelo. Esta es precisamente la justificación última del II Encuentro Mesoamericano de Filosofía. Intentar hacer, sin

sucumbir a la moda ni a los avatares burocrático-administrativos, filosofía en serio, antes de que todo esté consumado.

La palabra *mundialización* hace referencia al hecho de que todos integramos, aunque en situaciones absolutamente dispares, un mismo sistema mundial. Una sociedad que tiene como elemento determinante suyo no ya la explotación, sino la marginación y exclusión de grandes sectores de la humanidad. Y la palabra *liberación* alude a la búsqueda de alternativas y posibilidades para los que no teniendo arte ni parte en la constitución del sistema mundial sufren inmisericordemente su estructuración. Cuando el ejercicio filosófico es riguroso, cuando no se da por satisfecho con cualquier respuesta, cuando discute y dialoga a fondo con toda la tradición filosófica, sin otra concesión que la justificación radical de sus presupuestos, entonces la filosofía es intrínsecamente liberadora; es pensamiento en libertad y pensamiento liberador que nos descubre caminos transitables y nos hace ver cosas que de tan presentes no son tenidas en cuenta por casi nadie.

Ellacuría advertía que todo sistema dominante quiere poner cortapisas al pensamiento y buscar intelectuales asalariados que lo defiendan y lo propaguen. Frente a ello hablaba de la necesidad de "Sócrates implacables" que pusieran en tela de juicio toda suerte de tópicos, que despertaran al mundo de sus propios sueños y le explicaran sus propios actos; Sócrates que dejaran de temer los propios descubrimientos de su ejercicio crítico y que ni siquiera se conturbasen ante los posibles conflictos con el poder; "tábanos" insoportables que plantearan las preguntas más fastidiosas. Ellacuría veía en este esfuerzo crítico de todos los saberes el compromiso genuinamente universitario con las grandes mayorías, la auténtica politicidad, pragmatismo y proyección social de las universidades latinoamericanas más allá de toda instrumentalización política e imposible neutralidad de las mismas. De que esto no era pura elocuencia sino expresión de una forma de vida liberadora da testimonio fehaciente su vida y muerte. La riqueza de Mesoamérica en vidas ejemplares es tan enorme que apenas si es posible plasmarla en la vacía cáscara de los conceptos. Pero si toda palabra es inmodesta e indigente ante los actos, también cabe esperar alguna que otra orientación de la claridad teórica.

Por ello no es extraño que el Ier Encuentro Mesoamericano de Filosofía en la UCA de San Salvador en 1994 se realizara con motivo del V

aniversario del asesinato de Ignacio Ellacuría y de sus compañeros y colaboradoras. Intentando proseguir el esfuerzo, el II Encuentro Mesoamericano de Filosofía tuvo lugar en la UCA de Managua durante la primera semana de diciembre de 1995. Se presentaron más de 50 ponencias de México, Cuba, Brasil, Puerto Rico, España, San Salvador y Nicaragua. Este año se celebrará el 3er encuentro en Guatemala. Poco a poco esperamos ampliar el círculo de amigas y amigos, aunar, debatir, intercambiar y conocer los trabajos filosóficos que se están llevando a cabo en nuestra región venciendo toda suerte de guetos, prejuicios y resistencias al debate de las ideas. Aquí publicamos aquellos textos de los que nos quedó soporte escrito. El lector podrá apreciar algunos destellos de prometedores desarrollos filosóficos mesoamericanos, hoy más universales que nunca. Quizás algún día podamos decir, como un efectivo principiante en filosofía de nuestro siglo, que en lugar de dedicarnos a especular sobre una nueva Atlántida nos hemos metido por las selvas sin camino, no dejándonos extraviar por la negativa de aquellos geógrafos que querían ahorrarse el esfuerzo de hacer un viaje a las nuevas tierras.

Agradecemos el trabajo de edición realizado por Jon Gandarias, la impresión en laser realizada por Jairo Torres; el permanente ánimo y soporte de Michele Najlis, Vidaluz Meneses y Balbino Suazo en todas las actividades del seminario; las gestiones del Padre Antonio Ocaña y del Padre Xabier Gorostiaga, Rector de la UCA, para que esta obra pudiera imprimirse; y el apoyo económico, tanto en la realización del congreso como en la edición del libro, de la Misión de la Iglesia Sueca (Svenska Kyrkans Mission).

# Centroamérica 2015

**Mezcla ingobernable de Somalia y Taiwán o puente socialmente estable entre el norte y el sur del continente, entre el Atlántico y el Pacífico**

*Xabier Gorostiaga*

Al inaugurar el II Encuentro Mesoamericano de Filosofía “Mundialización y Liberación”, quisiera en primer lugar felicitar a los filósofos centroamericanos por esta iniciativa sobre un tema tan actual y tan pertinente para nuestra región. En estos tiempos de incertidumbre y de perplejidad donde parece que no se puede predecir nada, filosofar es querer ir a las raíces de la problemática profunda del ser y de la realidad, posiblemente uno de los caminos más necesarios en una época dominada por el cortoplacismo, y una función creativa en un momento en que se manifiesta que “no hay alternativas” al sistema actual. El llamado fin de la historia parece implicar también el fin de la filosofía y del pensamiento.

Pretendo en el análisis sobre la Centroamérica del futuro, la Centroamérica del 2015, presentar ante ustedes las tendencias dominantes, las fuerzas motrices que dirigen la realidad regional en nuestros días. No pretendemos ni predecir ni probar nada, sino provocar a este grupo de filósofos a que busquemos la raíz de la problemática actual. Para ello les sugiero tener una visión regional en una de las regiones más abiertas del mundo. Una región que ha sido transformada en su historia de zona geoestratégica, hoy en zona geoeconómica, y creemos nosotros que sólo desde una geocultura regional y una



geoecología regional podremos enfrentar la mundialización que afecta a Centroamérica posiblemente más que a otras regiones del mundo por ser puente entre el Norte y el Sur, entre el Pacífico y el Atlántico.

La foto del Doctorado Honoris Causa a Rigoberta Menchú, que preside este auditorio, y el mismo doctorado de esta universidad otorgado al Presidente en exilio Jean Bertrand Aristide, intentan simbolizar la búsqueda de las raíces culturales, para poder desde ellas encontrar el desarrollo endógeno de nuestra región. Han acusado al Rector de la UCA de "defender las causas perdidas". Nosotros decimos que son las causas encontradas. Encontrar las causas que den sentido a la vida, que den sentido a la esperanza, que den posibilidades de felicidad al ser humano. Son estas algunas de las grandes demandas que exigen a la filosofía en este período de crisis de teoría, de crisis de paradigmas, de crisis de coraje y creatividad para enfrentar esta avalancha que nos engulle, sin más perspectivas que las de dejarse llevar. Ese dejarse llevar es la antítesis de la filosofía. La fatiga, la apatía, el desencanto, son tonalidades que se manifiestan en la juventud universitaria actual, pero que consideramos como epifenómenos superficiales que ensombrecen preguntas que no encuentran formulación. Desde esta nueva generación centroamericana se les demanda a ustedes académicos y pensadores centroamericanos, si no una respuesta, al menos el intento de conceptualizar preguntas que permitan cuestionar y levantar una conciencia crítica del momento presente.

Centroamérica 2105, entre Somalia y Taiwán, pretende describir dos modelos, dos dinámicas simultáneas que actúan sobre nuestra región. Por una parte la exclusión de una gran mayoría de la población del poder económico, político y cultural, y por otra parte la concentración y centralización de ese poder en élites exclusivas y enclaves modernizantes que se vinculan regionalmente entre sí y con el mercado global. Esa somalización-taiwanización se da en todas las esferas, incluyendo la universidad, la iglesia, los partidos políticos, los ejércitos y las propias organizaciones populares. Frente a esa polarización paralizante y amenazante de la región proponemos la necesidad de un nuevo contrato social nacional y regional. El viejo Rousseau y su propuesta de "contrato social" es invocado como un símbolo de aquel cambio de época después

de la revolución francesa donde "cada uno uniéndose a todos no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes". En el lenguaje de su época convocaba a los "ciudadanos" a una forma de asociación, de alianza que les permitiese superar conjuntamente para el bien de todos una realidad que no ofrecía perspectivas para ninguno si permanecían aislados y confrontados. El fin de la Guerra Fría, el fin de los paradigmas ideológicos me permiten sugerir la necesidad no sólo de un consenso y una concertación coyuntural como proponen los partidos políticos, sino algo más profundo y permanente que permita gestar en las próximas décadas una propuesta estable y duradera. Centroamérica 2015 busca provocar esta preocupación y visión de largo plazo para romper con el coyunturalismo y el reduccionismo simplista de las políticas actuales.

Un pragmatismo audaz, es decir, propuestas concretas y viables, pero al mismo tiempo con visión de futuro, es lo que buscan estas reflexiones. La democracia conquistada en Centroamérica no vino importada desde fuera, es un producto histórico prolongado y doloroso, recién conseguido, por tanto tierno y frágil, pero que ofrece las posibilidades de algo nuevo. Profundizar la democracia, democratizar la economía, el mercado y el Estado, democratizar los ejércitos, son hoy posibilidades reales aunque difíciles. El hecho de que la UCA haya iniciado el primer curso en la historia de las universidades latinoamericanas para el Estado Mayor del ejército, es un riesgo, pero una apuesta también por un nuevo tipo de militar, entrenado civilmente, sometido al poder civil, que puede convertirse en agente balanceador y garante del nuevo contrato social como elemento de la nueva seguridad regional al fin de la Guerra Fría.

Otro riesgo es también el apostar por una economía de los pequeños y medianos, sobre todo de los finqueros, al mismo tiempo que reconocer el potencial de transformar a Centroamérica en una plataforma de servicios transnacionales. La vinculación entre lo *micro* y lo *macro*, entre lo local y lo global, entre el crecimiento y la ecología, entre el género y la equidad, entre el presente y el futuro, son tareas cuya viabilidad depende del contrato social entre todos los sectores y cuya formulación y cuestionamiento depende de los científicos sociales y

filósofos centroamericanos. El énfasis más económico y social de este trabajo no quiere desviarles del trabajo propiamente filosófico, sino más bien ayudar a encarnarlo en la realidad centroamericana y en sus tendencias. La teoría y el pensamiento filosófico dentro de ella es más necesario que nunca en períodos de crisis y en cambios de épocas, en aquellos momentos en que "lo que debe nacer no nace y lo que debe morir no muere" (Gramsci), o como diría Ignacio Ellacuría para los momentos en que se vive "una crisis de civilización".

## 1. Centroamérica 2015

Centroamérica vive una época de incertidumbre, perplejidad e inseguridad producida y entremezclada por una fase de atomización y anomia social en esta Centroamérica que fue convulsionada en las dos últimas décadas por un gran dinamismo social y conflictividad internacional y regional. Centroamérica se convirtió en un imaginario social del cambio posible en la confrontación ideológica de la Guerra fría y fué transformada en el campo de batalla de este conflicto y en el test del mismo ocupando la primera página de los medios internacionales. Hoy Centroamérica ha quedado marginada de la agenda política y económica del mundo manteniendo fundamentalmente intactas las causales de su mayor crisis histórica.

Esta crisis trasmutada y no resuelta nos obliga a reflexionar en profundidad sobre el continuo histórico de lo que ha pasado, sigue pasando y tiende a suceder en Centroamérica en los próximos veinte años. Pretende superar el cortoplacismo dominante, que atomiza y sectorializa el pensamiento en políticas reduccionistas, sin permitir una perspectiva más armónica e integral. Estas reflexiones prospectivas pretenden proyectar una visión sobre la región. No pretenden probar nada. Se busca con honestidad evaluar crítica y éticamente la experiencia de más de treinta años de trabajo regional; presentar una honesta reestructuración de nuestro análisis, al mismo tiempo que compartir una esperanza en estos tiempos del cólera, dengue, de pobreza y desempleo masivo e inseguridad ciudadana; convencidos que hay alternativas de desarrollo reales y cualitativamente superiores a las que se imponen como las tendencias dominantes para los próximos veinte años.

Desde esta experiencia contradictoria a primera vista, pero iluminadora para esta época de incertidumbre y perplejidad, se pretende no predecir lo imposible en esta época de cambios rápidos y profundos, sino estimular y provocar una reflexión constructiva y práctica. Estas experiencias y reflexiones son compartidas en forma creciente desde múltiples y variadas realidades de América Latina y de otros países periféricos del Sur. Este nuevo consenso emergente y global es uno de los fenómenos más importantes a fin del siglo XX, aspecto que analizaremos en la parte final de estas reflexiones.

## **2. Centroamérica en el mundo frente al siglo XXI**

Asumimos una visión regional enraizada en lo local, en los sujetos específicos de la sociedad civil en las naciones actuales, pero con un marcado destino regional y latinoamericano. Centroamérica ha sido y es actualmente una región abierta, puente natural entre el Norte y el Sur del continente, entre el bloque de la mayor potencia militar y política del planeta y la América Latina. También es el puente entre el Pacífico y el Atlántico, entre la nueva Europa y el pujante bloque asiático. Es una región sometida, intensa y directamente a todos los cambios de la mundialización. Como manifesté en Copenhague: «La rapidez, profundidad y el carácter de las transformaciones ocurridas en el mundo en las dos últimas décadas implican un cambio de época dominado por una revolución conservadora de carácter global, que pretende presentar como inevitable una globalización homogénea y neoliberal del mercado mundial, basada en la privatización, en la competencia y en la liberalización de las economías, bajo la égida de los organismos financieros internacionales. El paradigma dominante ha provocado una globalización desde arriba, elitista, concentradora y centralizadora de la riqueza, de las tecnologías, del poder militar y político como nunca antes en la historia de la humanidad. Al mismo tiempo, la pobreza y el desempleo han crecido, excluyendo a grandes masas de población convertidas en población superflua, provocando mayor fragmentación y polarización en las sociedades y en el sistema mundial. Concatenada y simultáneamente se produce una crisis ecológica mundial, producto de este estilo de desarrollo y de esta revolución tecnológica. A la vez, la explosión de población en los últimos veinte años en los países del Sur,

la mayoría en condiciones de pobreza y miseria, ha provocado que la lucha por la sobrevivencia multiplique el ritmo de la catástrofe medioambiental, incluyendo a los indígenas y campesinos, sus ancestrales defensores». (Gorostiaga, 1995a)

Consideramos que el fin del siglo XX está enmarcado en una profunda crisis de civilización, dado que el sistema mundial, en su forma actual, no es universalizable para las mayorías del planeta, una crisis de gobernabilidad y de sostenibilidad ecológica. Una crisis no sólo del sistema, sino de la civilización occidental actual, de su visión de la historia y de sus valores dominantes. Esta crisis de civilización se refleja en Centroamérica en el marco conflictivo de dos tendencias dominantes.

### 3. Dos tendencias para la Centroamérica del 2015

**3.1 Hacia un caos de baja intensidad:** La pacificación de la región fue la expresión, a nivel regional, del cambio de la situación mundial en que se pasó de un mundo multipolar a uno unipolar. El empate de las fuerzas contendientes, o el estancamiento del conflicto sin visos de solución definitiva por ninguna de las partes, fue lo que hizo posible el llegar a la negociación política como método civilizado de resolución del *impasse*. Esta solución, fue solo inmedatista y superficial. Abarcó los aspectos relacionados con las causas que generaron el conflicto político y bélico. Antes bien, se entró en una dinámica de cambios políticos, sin cambiar sustancialmente la economía (instituciones, aparato productivo, tecnología) ni la distribución de activos y del ingreso. Con la democracia, no ha llegado ni la democracia del mercado ni la justicia social, pero sí los planes de estabilización y ajuste como prerequisites para acceder al financiamiento externo, con condicionantes que reconstruían de nuevo el sistema social y económico que había producido la mayor crisis histórica de la región.

Centroamérica en su conjunto, desde la perspectiva de la política exterior norteamericana, pasó de ser su objetivo estratégico a un recuerdo incómodo que había que marginalizar lo más elegantemente posible. Este cambio brusco de la política norteamericana, abre para Europa, y en especial para Asia y los países europeos, la oportunidad de jugar un papel inédito en la región, aprovechando la política de

“neutralidad constructiva” de los Estados Unidos para la región. Sin embargo, si los modelos de sociedad actuales se mantienen y profundizan y si los estilos de cooperación externa no se transforman, un “caos de baja intensidad” es previsible en Centroamérica. La tendencia actual es una sociedad de dos velocidades donde las grandes mayorías permanecerán en el desempleo, en la pobreza, con una salud y educación insuficientes para convertirse en actores de su propio desarrollo, donde la mujer, la niñez y la juventud serán los sectores más golpeados con creciente tendencia a una africanización y desintegración social.

No se prevé un retorno a procesos revolucionarios armados sino una descomposición del tejido social, una especie de “somalización” en territorios indígenas, zonas campesinas, y un incremento de la inseguridad ciudadana urbana que sustituirá a la situación de guerra de la década de los '70 y '80. Por otro lado, una pequeña élite, formada básicamente por redes familiares extendidas por la región inferior al 2% de la población, y una clase media incorporada al servicio de esa élite y del sector más dinámico de la inserción internacional, más o menos 20% de la población, alcanzarán un nivel importante de modernización y de inserción internacional, con ciertas semejanzas a una taiwanización de enclaves modernizantes tanto en la industria, comercio, finanzas como en sectores no tradicionales agrícolas. El “sector taiwanizado” se incorporará en alguna de las variantes del Tratado de Libre Comercio que logre consolidarse. Una integración “formal” centroamericana basada en estos sectores modernizantes liderados por los vástagos de las familias oligárquicas, buscará la “legitimización democrática” de este modelo, hegemonizando los aparatos jurídicos, legales y políticos y el control del Ejecutivo.

Fuera de los enclaves modernizantes, la clase media urbana y rural lucharán entre la disyuntiva de incorporarse al sector modernizante para no ser absorbidos por el proceso de exclusión y pobreza cada vez más mayoritario, emigrarán o se incorporarán al “mercado delincencial” (droga, contrabando, pandillas urbanas y rurales). La cooperación externa directa se irá reduciendo progresivamente, concentrándose en proyectos sociales compensatorios para amortiguar los desajustes sociales y poder mantener la gobernabilidad en medio de

un tensionamiento social creciente. Por tanto, subsidiando al propio sistema que reproduce el subdesarrollo. En los países más endeudados (Nicaragua, Honduras) se seguirá reestructurando la deuda en base a un condicionamiento y a una camisa de fuerza financiera impuesta por las IFI's (Instituciones Financieras Internacionales) que eliminarán cualquier posibilidad de un desarrollo endógeno, equitativo, sostenible y democrático. El dirigismo financiero internacional será la única alternativa realista y posible. Estilos de gobierno cada vez más autoritarios dominarán la escena política, provocando el regreso de los caudillos y/o el retorno de la oligarquía más modernizante y empresarial, al mismo tiempo que la narcopolítica y corrupción serán parte del juego democrático.

La cooperación externa cada vez encontrará menos sujetos de cooperación tanto en el país donante como en el receptor. La fatiga del desarrollo y el pesimismo aumentarán la crisis actual de la cooperación al desarrollo, que posiblemente quede reducida a proyectos específicos de compensación social. Nuevas áreas internacionales de conflicto están provocando que Centroamérica desaparezca de la agenda de la cooperación internacional, sin que las causales de la crisis histórica de las dos décadas pasadas hayan sido superadas. Si la crisis de creciente ingobernabilidad y descomposición social llegase a provocar un estallido social, más al estilo de Chiapas que al de las revoluciones de los 80's, convirtiendo de nuevo Centroamérica en foco de atención internacional, el carácter patológico de la ayuda y de la cooperación internacional se manifestará de nuevo, sólo reactivándose ante el miedo de las crisis sociales que afecten la estabilidad del sistema, o por las catástrofes naturales. La carencia de una política de valores compartidos y de principios éticos, e incluso la carencia de una racionalidad capaz de previsión científica del proceso social, que permitiese reducir costos futuros, se hará cada vez más patente provocando más aún el "development fatigue".

Centroamérica 2015 se presentará con un mayor grado de dependencia, mayor exclusión, mayor desintegración social bajo formas modernizantes y democráticas cada vez más superficiales. Estados Unidos incrementará su imagen de "paraíso terrenal" a través de los

medios de comunicación social que monopolizan la región, pero también por las remesas familiares de los inmigrantes, que se han convertido en parte del sistema de sobrevivencia y de consumo extranjerizante. La droga creciente provocada por el cercano mercado de cientos de billones de dólares en Norteamérica, sustituirá en parte a las "economías de postre" del pasado (banano, azúcar, café y cacao) y también a la inmigración cada vez más limitada para ingresar en el "mercado ilegal" para los Centroamericanos, tanto como mano de obra como por incapacidad de exportar otros productos competitivamente a un mercado proteccionista (textiles, cueros).

La inseguridad ciudadana y el tensionamiento social exigirán gobiernos fuertes, un gasto creciente en el mantenimiento de la seguridad ciudadana, posiblemente menos militar que en el pasado, utilizando formas de seguridad privada que implicarán, sin embargo, una proporción del PIB semejante a la que se utilizó en los peores momentos de los regímenes militares (montos equivalentes o superiores a los gastos de educación y salud combinados). Los niveles de inseguridad ciudadana en el campo y en la ciudad, producto de la involución social, no propiciarán que se desarrolle el tejido económico activo, ni siquiera de las clases medias urbanas y rurales, mientras que la exigüedad de los presupuestos públicos, por falta de capacidad y legitimidad en la recaudación, no permitirán que se establezcan los sistemas públicos de seguridad necesarios para controlar el tensionamiento social creciente.

Los estados tradicionales han demostrado que carecen de sentido en este esquema desolador. Se limitarán a proveer los servicios administrativos y diplomáticos que el "enclave taiwanés" necesitará. Los ejércitos, por su parte, reducidos por el impacto de la pacificación y del ajuste estructural, autonomizados económicamente gracias a su conversión en empresarios, serán también parte del enclave modernizante, pero no tendrán los medios necesarios para reprimir y controlar la parte "somalizada" de la mayoría de la población. Habrán pasado de la doctrina de seguridad nacional, inducida por Estados Unidos y la guerra fría, a la doctrina de la "defensa de los intereses propios". Estos ejércitos corporativos requieren especial atención en la transición democrática para que su formación cívica y sometimiento al



poder civil les permita involucrarse en el nuevo contrato social, que impida que sean absorbidos por las élites familiares de la modernización y de la actual integración de las cúpulas empresariales de Centroamérica. Más bien para que sirvan de balance social, con el peligro de un nuevo bonapartismo, que sólo podrá evitarse por la transparencia y solidez de la nueva democracia producto del contrato social concertado democráticamente entre todos los sectores.

Sin esta visión de mediano-largo plazo y sin el contrato social que le dé estabilidad es posible que la colusión de las élites familiares y militares pudiera reproducir el ciclo histórico de la triple alianza que ha definido a Centroamérica en el pasado: la alianza entre la oligarquía, los militares y el gran vecino del norte. Esta alianza fue quebrada por la lucha popular en las décadas pasadas, por el fin de la guerra fría y por la nueva cultura democrática, pero podría retomar bajo formas de una democracia restringida y tutelada.

El inagotable mercado para la droga que transita por Centroamérica hacia Estados Unidos, y en forma creciente también hacia Europa y el Pacífico, corroe el sistema político de la región y enferma la economía con exceso de capitales sin control, que buscan en la especulación y en el lavado de dólares una incorporación legal a la nueva Centroamérica. La región ha dejado de ser zona de tránsito para convertirse también en zona productora, especialmente de marihuana y heroína. Al ser insuficientes los programas de inserción productiva los desmovilizados de los ejércitos y de la resistencia nicaragüense han pasado de ser "carne de cañón" a "carne de droga". La corrupción, tanto económica como política, vinculada a las drogas y al mercado "delincuencial" seguirá siendo una gran amenaza para Centroamérica, incrementada por la tendencia transnacional de una corrupción generalizada, no sólo en América Latina sino, en casos ya muy notables, entre eminentes políticos y empresarios europeos y norteamericanos. Este "capital delincuencial", peligroso en todo el mundo, es más amenazante y desestabilizador en sociedades con una institucionalidad débil, y en sociedades sumamente polarizadas como las centroamericanas.

El estigma ético producto de estas tendencias deslegitima y disminuye la credibilidad de la sociedad, debilita los tejidos sociales y

fomenta el individualismo y la desintegración social. El estigma ético ha afectado especialmente a las izquierdas, lo que ha provocado profundas divisiones en el FSLN y FMLN, más de carácter moral que ideológico. El estigma ético tiene un impacto especialmente grave en la juventud, que padece una fuerte frustración de ideales y de ejemplos, provocando la tentación de la fuga de la realidad a través de la droga, el fundamentalismo religioso o la migración.

**3.2 Posibilidad de un cambio de rumbo:** La visión y el escenario alternativo potencial que se describe a continuación, para que no parezca demasiado utópica e irrealista, requiere especificar la teoría, los métodos, los sujetos, las instituciones e incluso el nuevo estilo de cooperación internacional que pudieran crearlo. Esto es lo que telegráficamente pretendemos hacer en los apartados siguientes. La convicción de que la alternativa es necesaria, es posible y de que existen los sujetos y los recursos para ejecutarla, es un presupuesto y al mismo tiempo una condición para construirla (Irvin, Gorostiaga, 1985; PACCA, 1984; Fagén, R., 1987; Irvin, Holland, 1990; Arias, Stein, 1992).

a) La Centroamérica alternativa del 2015 se basaría en un contrato social que permitiría tener una base agroindustrial capaz de crear la autosuficiencia alimentaria y de exportar granos básicos a los 35 países, históricamente deficitarios, de la Asociación de Estados Caribeños. Esta "economía finquera" de medianos y pequeños productores agropecuarios tiene que modernizarse para mejorar su capacidad exportadora de granos, café, banano, ajonjolí, azúcar, ganado, etcétera, productos tradicionales donde Centroamérica cuenta con una renta diferencial regional y con las ventajas de su ubicación geográfica. La agroindustrialización de esos productos permitiría la interconexión de las zonas rurales y urbanas que no fué lograda en el Mercado Común Centroamericano. La nueva producción de bienes no tradicionales como frutas, flores, vegetales, con un valor agregado industrial superior al presente, pudieran evitar la dualización de la economía entre zonas modernizadas y zonas retrasadas, creando empleo y demanda efectiva industria, construcción y servicios capaces de generar un verdadero mercado interno tanto rural como urbano.

b) Por otro lado, zonas francas, tanto industriales como agroalimentarias para la exportación, vinculadas con inversión extranjera y compañías transnacionales, añadirían un nuevo eje tecnológico y de acumulación regional, evitando que las zonas francas compitan entre sí dentro de la región para obtener más concesiones laborales competitivas, si no más bien que se complementen entre ellas, constituyendo así un nuevo tejido industrial regionalmente integrado, capaz de competir con otras zonas francas del resto del mundo.

c) La racionalización e integración regional del parque industrial de zonas francas permitiría la maximización de sus beneficios y la disminución de las distorsiones laborales y fiscales que la actual práctica de zonas libres conlleva. La integración centroamericana es por tanto un factor determinante para aumentar la competitividad sistémica de cada nación y de la región, aumentar la capacidad negociadora a nivel internacional, y crear un balance regional de población y recursos que evite las diferencias actuales que dificultan la integración. Economía finquera, el desarrollo agroindustrial y las zonas francas integradas conformarán la base más tradicional de una economía centroamericana modernizada e insertada en la economía global.

d) Centroamérica por otro lado, puede transformarse en una Plataforma de Servicios Transnacionales (PST) donde además de las zonas libres industriales y agrícolas, pudieran crearse centros financieros, centros de reaseguros y comercialización aprovechando la ubicación de toda la región como puente Norte-Sur, y las ventajas del canal como puente entre el Pacífico y el Atlántico a nivel o del futuro puente terrestre complementarios al Canal de Panamá. El potencial regional de la PST requiere una visión regional compartida, de largo alcance, que supere el cortoplacismo y el oportunismo político actual.

e) Esta Plataforma de Servicios Transnacionales requiere una infraestructura de transporte, autopistas y ferrocarriles, vinculando México con Colombia, y vinculando el Pacífico con el Atlántico. La construcción de puertos internacionales en el Pacífico y el Atlántico, complementados por pequeños puertos de cabotaje, añadirían un componente nuevo a la riqueza tradicional de la región, abriendo la

Costa Caribe de Centroamérica a un desarrollo económico fundamentalmente concentrado hasta el presente en la costa Pacífica.

f) La creación de una autosuficiencia energética, que complemente la termoelectrica e hidroeléctrica actual con la geotérmica y energía solar donde Centroamérica tiene ventajas comparativas con el resto del mundo, puede ser uno de los principales recursos para reducir importaciones y mejorar la balanza de pagos.

g) La recuperación geoecológica, de toda la zona ecológica de Centroamérica es fundamental para el mejoramiento de las tierras y aguas, pero especialmente para abrir el enorme potencial de la biodiversidad concentrada en Centroamérica, frontera geoecológica entre el Norte y el Sur, el Pacífico y el Atlántico. La biodiversidad centroamericana puede ser una de las fuentes más importantes para el desarrollo de una industria de ecoturismo, de producción de medicinas y de biogenética.

h) La nueva integración centroamericana superaría la integración de las cúpulas del 20% de nuestras sociedades permitiendo la integración desde abajo y desde adentro de la sociedad civil. Se conformaría así un bloque regional estable y consolidado por sus diversos sectores sociales, complementando la Plataforma de Servicios Transnacionales con un nuevo eje de acumulación que permitiría atraer y absorber competitivamente la inversión internacional. La ayuda externa progresivamente comenzaría a ser marginal y debería concentrarse en la consolidación de los grupos más débiles en el nuevo Contrato Social, que después analizaremos.

i) La vinculación con la Asociación de Estados del Caribe, recién conformada políticamente, pero sin una base teórica ni económica que permita materializar la propuesta integradora del Gran Caribe, ofrece un potencial complementario que requiere ser trabajado cultural y económicamente. En este sentido se ve estratégico para Centroamérica la vinculación estrecha con el Grupo de los tres: México, Colombia y Venezuela. La crisis mexicana y del NAFTA pudieran provocar un replanteamiento más maduro de incorporarse al Tratado de Libre

Comercio con Estados Unidos y Canadá en forma de bloques subregionales.

Esta visión de Centroamérica 2015 se basa en una geografía económica y humana de una subregión de América Latina equivalente a la conformada por el Pacto Andino y el MERCOSUR. Estas tres subregiones latinoamericanas podrían negociar como bloques la incorporación al TLC (NAFTA), pero manteniendo el principio de diversificar la dependencia configurando acuerdos con el megamercado europeo y el megamercado del Pacífico, sin aceptar como inevitable la vinculación exclusiva y dependiente con el mercado norteamericano (Jauberth et alia, 1985).

La Centroamérica 2015 que buscamos parte del supuesto de que el desarrollo es movimiento, no punto de llegada. No es "ser desarrollado" sino "estar desarrollándose". Es decir, una Centroamérica donde se va desarrollando una sociedad más armónica, en la cual un contrato social sólido se fuese construyendo a partir de los diversos estamentos sociales existentes, que han consensuado y pactado el futuro de una región con potencialidad de ser democrática y próspera. Centroamérica no es ni puede ser Somalia ni Taiwán. No es ni puede ser otro Taiwán aunque por ser una región potencialmente rica y geoeconómicamente estratégica, todavía con una gran reserva de riqueza medioambiental ya obtuvo, como Taiwán, las tasas de crecimiento más altas del mundo durante veinte años (1958-1978) con un promedio anual de 6% de crecimiento. Sin embargo Taiwán no es repetible fuera del contexto de la Guerra Fría y en un mercado globalizado que no facilita experimentos económico-políticos de países enclave. El fin de la guerra fría por otra parte, ha reducido la hipersensibilidad de Estados Unidos sobre su "patio trasero" y ofrece una oportunidad para una Centroamérica con un margen de espacio propio, cualitativamente diferente al pasado (Ruben, Van Oord, 1991), con la oportunidad de conformar una subregión con el Gran Caribe superior al bloque del MERCOSUR en riqueza y población.

Esta Centroamérica 2015 es un sueño por una parte, un potencial por otro, y un reto a la nueva generación centroamericana. Sin una visión alternativa, sin un proyecto que genere las instituciones y el

capital humano conducente a su ejecución, las tendencias actuales anteriormente descritas serán las dominantes, impidiendo que en Centroamérica se consolide una genuina paz, la democracia y el desarrollo.

#### **4. Estrategias alternativas del desarrollo centroamericano**

La visión de las tendencias dominantes de Centroamérica no es producto del pesimismo. Es objetivo y realista convencerse que las fuerzas que podrían influir para darle otro rumbo a la región están demasiado dispersas y débiles para esperar tener éxito. Al contrario de lo que sucede en una sociedad estable y ubicada en una senda de desarrollo endógeno, las sociedades centroamericanas no generan, sino en forma muy fragmentada y frustante para los que luchan por una alternativa de desarrollo sostenible y equitativa, las instituciones y los mecanismos necesarios para fortalecer un contrato social que permita la superación de las desigualdades económicas, la disminución sustancial de la pobreza y el desempleo, y la discriminación de la mujer y los indígenas, simultáneamente con el fortalecimiento de las libertades individuales, la consolidación de la democracia y la creación de una sociedad suficientemente integrada y armónica.

El trauma de la colonización, intensificado por la repetida intervención norteamericana desde mediados del siglo pasado, consolidó el desarrollo de formas locales excluyentes de poder paternalista y de represión de los inconformes. El modelo histórico oligárquico, basado en la hacienda latifundista y en una estructura política dominada por redes familiares, se ha transformado actualmente en un dirigismo internacional que ha conformado una alianza con el sector modernizante de la sociedad centroamericana, convirtiendo a la masiva ayuda externa recibida por Centroamérica en las dos últimas décadas en la forma de dependencia moderna. La deuda externa, que tanto pesa especialmente sobre Nicaragua y Honduras, en gran parte no es más que ayuda externa mal utilizada.

El trauma dejado por los efectos de la dependencia política de Estados Unidos, aliado a una oligarquía represiva produjo una grave discriminación y polarización socio-económica. Por otra parte, la ayuda

externa ha reforzado, voluntaria o involuntariamente, este sistema. En el mejor de los casos lo mitiga y le permite un grado de gobernabilidad funcional que, no puede ser superado sin una ayuda externa distinta que colabore con una recomposición de las fuerzas sociales y económicas de la región. El sueño de Olof Palme de una Centroamérica puesta en la senda del desarrollo alimentada con la generosidad de una ayuda externa que pudiese crear las bases de la sostenibilidad, está a punto de fracasar porque esa ayuda no se vincula directamente con los sujetos portadores del desarrollo y la democracia que puedan ser eficientes receptores de esta ayuda.

Hay que transitar de una ayuda externa que se agota en tratar vanamente de crear las bases de su propio retiro y sólo logra crear más deudas y más dependencia, hacia una ayuda externa que consolide los sujetos portadores de la sociedad deseada. Sujetos que sueñen con esta imagen de sociedad y tengan la fuerza y la capacidad de impulsarla. Esto puede significar un monto menor de ayuda externa que en el pasado, pero dirigida hacia una concepción distinta, en la cual toda ayuda que no contribuya a la endogenización del desarrollo es potencialmente perversa.

La cooperación externa actual es parte del problema del subdesarrollo más que de su solución. La cooperación externa es crucial, pero por sí sola no puede sustituir ni siquiera complementar los factores fundamentales del desarrollo, sin la acción sincronizada y concertada con la sociedad civil, los gobiernos y los organismos financieros operando en la región. En especial, la cooperación del Norte tiene que revaluarse no sólo en función de su actuación pasada, sino sobre todo de cara a las megatendencias que están modelando el siglo XXI. Dado que el cambio tecnológico se concentra en el Norte, el Sur no tiene una salida endógena que le permita enfrentar el crecimiento poblacional ni el deterioro del medio ambiente de igual manera que en el Norte. El desempleo y la pauperización intensiva y extensiva del Sur, presionan por la emigración del Sur al Norte, por la destrucción del medio ambiente y la desertificación, alimentando la conflictividad social y política, favoreciendo la narcoeconomía y la ingobernabilidad democrática.

Muchas de las secuelas de los problemas del Sur afectan al Norte. Por ello, la cooperación externa debe ser parte de la estrategia de

seguridad conjunta de los países del Norte, adquiriendo el rango que en su momento tuvo la seguridad militar durante la guerra fría. La inversión extranjera en el Sur, como la cooperación internacional, deben de apuntar a preparar a los países del Sur a absorber los cambios tecnológicos y medioambientales necesarios tanto para la gobernabilidad del mundo como para la sostenibilidad. En especial, la ayuda en consonancia con los principios de reciprocidad y compromiso efectivo con el desarrollo, debe apoyar al Sur para una mejor reinserción productiva, medioambiental y de espacio político en un planeta globalizado. Para Centroamérica, esto significa un apoyo a los procesos de reconversión productiva bajo esquemas de sostenibilidad ambiental y de cambio tecnológico, para alcanzar la competitividad sistémica requerida en el nuevo siglo. Para ello, se debe de modernizar institucionalmente estas economías, habilitándolas para el cambio, en base al primer contrato social plausible realizado en la historia de Centroamérica que sea la base de un desarrollo regional estable y en democracia.

La ayuda externa, según nuestra opinión, debería priorizar la construcción e institucionalización de un contrato social que permitiese crear la concertación y el consenso suficiente entre los diversos actores nacionales y regionales para generar un proyecto los agentes productivos mayoritarios, especialmente de la pequeña y mediana empresa en el agro, podrían complementar e integrar un sector productivo con la gran empresa privada para mejorar la "competitividad sistémica" de la región. Actores cruciales de la sociedad civil como las universidades, las ONG's, las iglesias, sindicatos y organismos populares pudieran participar con la gran empresa privada, los partidos políticos y el propio Estado en la construcción de una competitividad sistémica del país y la región donde radica el corazón y el motor del desarrollo de los pueblos.

## **5. Algunas decisiones claves para el futuro**

Lograr un desarrollo económico equitativo y la creación de un contrato social son dos pilares de un mismo arco: no pueden operar el uno sin el otro. La participación es la que aumentará las oportunidades económicas de los agentes portadores del cambio, su fortalecimiento económico, y sobre todo, de su capital humano les permitirá acumular el capital social



necesario para ser partícipes con pleno derecho en el nuevo contrato social. La ampliación del mercado interno, que resulta del despegue económico del sector de la pequeña y mediana producción rural, la mayor generadora de empleo, demanda efectiva y nuevos agentes económicos, se traduce en más oportunidades para los sectores industriales, de construcción, comercio y financieros. La falta de integración y sincronía de los ritmos económicos de los diversos sectores, hacen que cualquier aumento del ingreso se traduzca en mayores desajustes macroeconómicos, comenzando por una mayor demanda de importaciones que no se satisfacen en el limitado mercado interno. Los planes de ajuste estructural se agotan en resolver esta contradicción, porque la contradicción principal no está allí.

El capital social que necesitan los nuevos actores no se puede obtener sin elevar los niveles de ingreso, y los niveles de educación para apropiarse de los beneficios del crecimiento. Esta es la contradicción central: en una sociedad muy polarizada y excluyente los pobres no se forman competitivamente porque no tienen un ingreso suficiente, y tienen una productividad baja porque no tienen formación, pero no tienen interés en invertir en su formación porque los frutos de esta inversión les parecen más remotos que su esperanza de vida, puesto que no tienen participación en los asuntos públicos. Mientras tanto, el estrato social que concentra la riqueza reproduce su estilo de vida y su capital de manera extensiva, con baja productividad, porque cualquier aumento de productividad pasa por un aumento simultáneo de educación, que implica a su vez la distribución del ingreso. Para evitar que la distribución del ingreso produzca un populismo con desajustes económicos como en el pasado, es fundamental el eje de la participación que reestructure el sistema político patrimonial heredado, eje de la desestabilización social. El círculo vicioso centroamericano, de concentración del poder económico y centralización del poder político en pocas familias, debe ser confrontado en ambos frentes.

**5.1 Sectores sociales y programas prioritarios:** Según la lógica del ajuste estructural, tal como la defienden y aplican los organismos financieros internacionales, es suficiente que se quiten las regulaciones internas y las barreras que impiden acceder a los justos precios

internacionales, para que los productores más eficientes demuestren su superioridad, transformando así poco a poco todo el tejido productivo nacional.

En Centroamérica los gobiernos han apoyado estas tesis fortaleciendo las grandes empresas agrarias con la "modernización agrícola" en los años 50 y 60, luego, subsidiando a los grandes oligopolios nacionales y sucursales de transnacionales al amparo de la "sustitución de importaciones" en los 60 y 70, después a los grandes comerciantes con la "apertura comercial" en los 80, y finalmente a los banqueros con la "liberalización financiera" en los 90. Un observador atento puede darse cuenta que por medio de innumerables nexos familiares, es el mismo estamento oligárquico que, siempre renovándose, ha salido a flote y ha utilizado el aparato del Estado para costear sus transformaciones con mayor o menor grado de incorporación de las clases medias urbanas según los países. Esta metamorfosis permanente de la oligarquía centroamericana ha sido financiada por el Estado, los organismos internacionales y la cooperación externa (Casaús, Arzú, 1992).

Los sistemas políticos en la región han mostrado que esta alianza entre la oligarquía, el Estado y el capital internacional, con el apoyo político de Washington, han mantenido a las naciones centroamericanas en el atraso y en el continuo desgarramiento social. Estas élites no han constituido la fuerza capaz de arrastrar a la región como motor de desarrollo, ni como clase administradora capaz de conducir racionalmente a los demás sectores sociales. Por eso mantenemos que es necesario apoyar a los nuevos sujetos económicos portadores del desarrollo equitativo y sostenible como el eje de la cooperación externa. Esto permitiría fundamentar un contrato social amplio que reduciría la inestabilidad política y aumentaría la competitividad sistémica del país y la región y crearía las bases para una genuina democracia.

La incorporación del pequeño y mediano campesino, el sector finquero, permitiría arrastrar consigo entre un 30% a un 60% de la población económicamente activa, según los países. Más vale que este 60% de la población tenga una mejoría de tan sólo un 1% a que el 1% de la población, en el otro extremo del abanico de la distribución de la

riqueza, crezca económicamente aunque sea en un 60%. No es un argumento de caridad, ni siquiera de justicia, es una evidencia contable. Las dudas sobre esta propuesta han sido por tres causas:

(a) Las falsas reformas agrarias que fueron implementadas en los países de la región, queriendo imponer estilos cooperativos o estatales de producción, que incapacitaron el potencial económico del sector campesino.

(b) El sesgo fuertemente urbano que han tenido las políticas de desarrollo basadas en la sustitución de importaciones y en el abaratamiento de la mano de obra urbana, vía el bajo costo de los bienes de canasta básica, lo que supuso mantener deprimidos los precios del productor rural, bloqueando su incorporación y acumulación y forzándolo a inmigrar a las ciudades o al extranjero.

(c) La concepción cultural dominante desde la colonia que asimila al campesinado con el atraso. En el fondo se sueña con la modernización tecnológica como la solución para sacar al campo del atraso. No se quiere entender que la única vía de modernización genuina pasa por la acumulación paulatina, a partir de la propia experiencia y educación del capital humano, principal generador de riqueza, de generación de ahorro y de su reciclaje inversionista en el circuito económico.

El campesino, por su número, su patrón de consumo y su reserva de capacidad productiva es el mayor creador potencial de empleo, de demanda efectiva nacional y de efecto multiplicador que se puede concebir en Centroamérica, tal como lo fué en Europa en los siglos XVIII y XIX y en Estados Unidos con los "pioneer farmers" en tiempos de George Washington. Sin la integración de este campesinado, incorporado a la producción moderna de su tiempo, no hubiera existido, ni hubiera sido posible, la Revolución industrial, ni la creación de la nación, ni de la democracia en Europa y Estados Unidos. En Centroamérica estamos todavía en la fase de creación de la nación, de consolidación de la democracia, y del propio mercado y sus instituciones. No se puede forzar la inserción en el mercado internacional sin tener las

bases de las instituciones y la cultura de un mercado propio. Es una de las grandes lecciones de los cuatro tigres del Pacífico.

La crisis creciente de agua en Centroamérica patentiza el círculo vicioso socio-ecológico, donde las culturas campesino-indígenas que transmitieron la herencia medio ambiental y la exuberante riqueza de biodiversidad a nuestra generación, han desertificado de forma creciente la tierra y los bosques en los últimos treinta años por falta de alternativas económicas, agigantando las áreas metropolitanas donde la falta de empleo y de agua potable se convierten en fuente de tensiones sociales. Las epidemias de cólera, dengue y otras nuevas como la "fiebre de Achuapa" en Nicaragua, son el reflejo creciente de este explosivo círculo vicioso.

La nueva lógica de priorizar al sector de pequeños y medianos finqueros tendría, por tanto, un doble efecto: reduciría la degradación ecológica y social por la parte negativa y provocaría el mayor factor dinamizador de la economía por divisa invertida. Dentro del sector finquero, la incorporación de la mujer a la producción y a la vida municipal es el factor de más eficiencia social.

**5.2 Institucionalidad del nuevo "contrato social":** Los sistemas políticos autoritarios tradicionales siempre fueron incapaces de incluir la participación ciudadana. Periódicamente desembocaron en momentos de radicalización o de sublevaciones. Siempre fueron la imagen del tejido económico, con la hacienda latifundista y su nube de dependientes pauperizados, que les daba vida y los justificaba. Las oposiciones políticas de izquierda (exitosas o no) tenían como meta la revolución por la vía de la toma del aparato estatal, y no a través del cambio del sistema, aunque esta fué siempre su retórica. La construcción de una genuina democratización a través de la conformación de una ciudadanía para todos, la democratización del conocimiento y del mercado para lograr así la reforma íntegra del Estado emergen como propuestas de la sociedad civil en Centroamérica y en múltiples experiencias del Sur (Gorostiaga, 1995b).

La modernización del Estado surgió después de la crisis de la deuda externa, y se visualizó como una reducción de sus funciones y de

su campo de acción, especialmente a través de la desreglamentación de la actividad económica. Estos conceptos, todavía mal digeridos en los países ricos, comenzaron a ser aplicados en los países pobres con estados patrimonialistas y burocracias parasitarias. Después de pasar por la experiencia de una prolongada guerra civil, en casi todos los países del itsmo, con el derrumbe de los paradigmas ideológicos, las organizaciones políticas que parecían proponer alternativas, o al menos daban metas e ideales por las cuales luchar, han dejado a una sociedad civil centroamericana desamparada frente a un escenario babélico de ideas políticas, de imágenes producidas por los medios de comunicación, sin capacidad para analizarlas y clasificarlas. Un amplio sentimiento de frustración y desconcierto domina a una generación joven que realizó esfuerzos heroicos por cambiar tanto el sistema económico como el político. Este desconcierto es alimentado por los medios de comunicación planetarios, a cuyo impacto no corresponde ningún contrapeso cultural integrador comparable. Posiblemente sólo el fundamentalismo religioso de las sectas protestantes o de los carismáticos católicos, que coinciden en apoyar a los partidos políticos más conservadores, ofrecen esperanzas escapistas de la realidad dolorosa en que viven las mayorías.

Es en estos momentos de incertidumbre, perplejidad y crisis donde se generan las grandes oportunidades de los sistemas humanos. La conjunción de cuatro crisis (del sistema político tradicional, del Estado, de la sociedad civil y de la inserción regional en el mercado internacional) plantea la posibilidad de encontrar soluciones creativas a nivel nacional con un destino regional, o de acelerar un proceso de africanización creciente de Centroamérica.

Evidentemente que el progreso económico equitativo es la piedra angular del contrato social, pero exige simultáneamente una nueva cultura que reivindique la complementariedad del papel de los diferentes sectores y grupos sociales para la consolidación de un proyecto común. Históricamente este tipo de alianzas sociales para la transición política y el progreso económico fueron sancionadas por una cultura dominante, donde coincidían las condiciones objetivas con la visión impulsada por una élite que hegemonizaba el proyecto (Japón, Taiwán, Corea, España, Chile). En la región centroamericana actualmente ni las élites

modernizantes, que salen beneficiadas por la liberalización financiera y se desvinculan cada vez más de la producción para coquetear con la especulación, ni las viejas oligarquías golpeadas por la desintegración social y la incapacidad de la inserción regional en el mercado mundial, ni los ejércitos que se encierran cada vez más sobre su propia sobrevivencia como empresarios, son portadores de la visión de futuro que el nuevo pacto social requiere. Se necesitan nuevos actores que representen los intereses de las grandes mayorías.

La recién conquistada democracia política, a pesar de las limitaciones y superficialidad señaladas anteriormente, ha permitido el surgimiento de nuevas instituciones, de nuevas organizaciones civiles, de nuevas vinculaciones regionales como el ICIC (Iniciativa Civil de Integración Centroamericana) que integran, por primera vez, a grupos mayoritarios de la sociedad civil nacional y regional. El movimiento cívico va tomando forma a pesar del desempleo y la pauperización, y emergen actores mayoritarios portadores de un proyecto de desarrollo. Nuestra tesis es que en la situación actual el Estado y los partidos políticos en la región no pueden reformarse a sí mismos. Modernizar el Estado no es poner computadoras en las administraciones y provocar de paso más desempleo, ni la política se democratiza suficientemente por la participación en el Parlamento, el juego electoral más abierto y la reducción del militarismo. Es algo sustancialmente más profundo. Es la incorporación de la participación cívica de la sociedad civil y sus instituciones, aunque sean débiles, en las tareas de la administración pública de donde tiene que venir la transformación del Estado. Lo mismo se podría decir a nivel de los partidos, profundamente desintegrados de la sociedad civil, con una crisis de credibilidad y un estigma ético, que han pasado de ser "vanguardia de la sociedad civil" a ser una retaguardia de la misma.

**5.3 Capital humano, cemento y fundación del desarrollo:** A nivel regional la flexibilización laboral no ha redundado en un mayor nivel de empleo ni de reactivación económica sino en niveles de desempleo abierto y encubierto superiores incluso a los períodos del conflicto bélico. La "liberación" del trabajo no produce el trasbalse de empleo de los sectores estancados o débiles a los sectores dinámicos que no absorben gran

cantidad de empleo. Además, el tipo de empleo que requieren es de alto nivel educativo. El resultado neto ha sido la exclusión social creciente. La política de reconvertir y reciclar la mano de obra está virtualmente ausente en la región. Por otro lado el contraponer la educación primaria a la educación superior para concentrar los recursos presupuestarios en la educación básica lleva implícito especializar a la mano de obra regional en una educación para la maquila.

La educación y la formación del capital humano pretende adecuar y consolidar a los sujetos prioritarios del desarrollo, para incrementar la competitividad sistémica de los países y de la región como tal, a la vez que fortalecer a los sujetos que pueden balancear el contrato social con las élites económicas y políticas y con el propio Estado. Por otro lado el capital humano potencia los incentivos a la inversión tanto nacional como extranjera. Si el contrato social aumenta la estabilidad económica y política la inversión comparecerá preferencialmente en los lugares donde la mano de obra es cualificada en mayor proporción. Se requiere, por lo tanto, un compromiso creíble y estable entre el capital y el trabajo. La capacitación profesional de los trabajadores del campo y de la ciudad y la institucionalización de su participación política en la empresa y en la sociedad integran dos aspectos esenciales para Centroamérica: la estabilidad y complementariedad a través del contrato social y la productividad a través de la formación de capital humano.

Sin embargo, la educación no es parte de la solución todavía, sino parte del problema mientras no sea transformada radicalmente. La propuesta que sugerimos implica no desgastarse inútilmente en una confrontación entre educación primaria y superior, sino en un proyecto nacional de educación que integre el continuo educativo, incluso priorizando a la educación superior como fuerza transformadora de la educación primaria y de la educación secundaria, para la capacitación de los nuevos docentes, la transformación de los currículum y de la posibilidad de usar a las universidades como trampolín de la cooperación tecnológica internacional.

Esto implica una profunda transformación de las universidades. Es este uno de los aspectos difíciles pero prometedores de la actual situación centroamericana. Existe un movimiento de Reforma

Universitaria que reconoce que las universidades son parte del problema del futuro de Centroamérica y se busca su profunda transformación. En las tres décadas anteriores la universidad estuvo politizada y radicalizada por los partidos de izquierda, o se convirtió en un bastión de las oligarquías. La pérdida de la autonomía académica de la universidad se está comenzando a recuperar, pero no se ha logrado todavía la adecuación de la universidad a las necesidades de la integración regional y del contrato social. Vincular la universidad a estas transformaciones es parte de la propia reforma universitaria (Gorostiaga, X., 1993b).

Los institutos de investigación pueden servir como institutos catalizadores y eslabones entre las transformaciones requeridas por la sociedad y las transformaciones requeridas en la universidad. La universidad debe transformarse en una plataforma del contrato social. La vinculación de la universidad con la educación primaria y secundaria en un sistema nacional de educación, pudiera ser uno de los consensos políticos más importantes en Centroamérica. Esta tarea difícil es sin embargo estratégica. La cooperación externa y los organismos internacionales han estado ajenos a la transformación del sistema educativo, sobre todo del sistema universitario. Más bien han polarizado y dividido el sistema educativo entre la educación básica y la educación superior. Aquí radica una de las áreas donde se puede lograr un impacto social importante para consolidar el contrato social. Recíprocamente, el contrato social facilitará una transformación del sistema educativo y una mayor eficiencia en la utilización de los recursos, tanto del presupuesto como de la propia sociedad y cooperación externa en la educación.

La vinculación de la educación privada y pública, de la educación de las iglesias y del Estado en un sistema integrado nacional es un test de las posibilidades del contrato social. Lamentablemente los grupos académicos que han estado intentando realizar este trabajo no han contado con la cooperación externa, ni han conseguido superar todavía la endogamia de los gremios universitarios engendrados en los campus, ni de los Ministerios de Educación. La Educación teme abrir sus instituciones a la participación de las familias, empresas, ONG's y sectores de la sociedad civil que necesitan incorporarse a la educación para transformarla en factor fundamental de desarrollo democrático. El



sistema educativo han estado alejado de los organismos de la sociedad civil. Lograr esta simbiosis entre sociedad civil y educación, entre educación básica y educación universitaria, es un proceso importante para la transformación del sistema educativo y al mismo tiempo para la transformación del capital humano de la sociedad civil.

**5.4 El Proceso de Integración Regional, el TLC, y la competitividad sistémica:** La construcción del nuevo contrato social y la consolidación de los actores económicos y sociales "emergentes" no podrá lograrse independientemente en cada país de la región si no se refuerza la cooperación económica, si no se fomenta la construcción de un espacio ciudadano y cultural también a nivel regional.

Por cierto, el proceso de regionalización se relanzó a toda velocidad desde el año 92-93. Las cumbres presidenciales se repiten cada seis meses. Al final del 94, con la Cumbre de Miami, se visualiza una integración con dimensión continental con la creación del Area de Comercio Libre de las Américas (ACLA) para el año 2005. Esta regionalización a toda velocidad, fue impulsada por Estados Unidos, antes de la crisis de Chiapas y de la crisis financiera de México. Por otro lado, los gobiernos de Centroamérica y el Caribe y el grupo de los tres, acordaron la creación de la Organización de Estados Caribeños, en 1994, incluyendo a Cuba, a pesar de las presiones de los Estados Unidos, para iniciar la creación del tercer bloque regional latinoamericano junto con el Mercosur y el Pacto Andino.

Esta dinámica integracionista es importante, pero sufre de la misma carencia estructural que el desarrollo que señalamos en las tendencias de Centroamérica para el 2015. Es una integración con dos velocidades que puede provocar la somatización-taiwanización no sólo de Centroamérica sino de la gran Cuenca del Caribe, incluyendo a México, Colombia y Venezuela. Sin embargo, existe una integración emergente desde abajo y desde adentro de la región, que se contrapone con la integración desde arriba y desde afuera. Esta perspectiva no es antagónica sino que puede complementarse, buscando mayores espacios de participación en el proceso regional, desde los intereses de los pequeños y medianos productores, de las cooperativas, de los organismos de la sociedad civil, de los intelectuales y los grupos de iglesias de base,

que conforman una emergente red regional. El ICIC y ASOCODE (las organizaciones campesinas) y la Federación de Cooperativas, han logrado un espacio permanente en los organismos regionales como el SICA (Sistema de Integración Centroamericano), y en la propia cumbre de Presidentes. Sin embargo su impacto es todavía muy marginal. Más bien se teme una posible cooptación por la burocracia regional de las dirigencias de los organismos regionales centroamericanos, por no contar todavía con los mecanismos institucionales de trabajo. Reforzar su capacidad propositiva y su institucionalidad puede ser un área importante para la cooperación externa (Pico H., 1994 y 1995) para profundizar y democratizar los procesos de integración.

La integración exige un andamiaje institucional y cultural que permita la integración de los pueblos y también de los mercados. Fortalecer y renovar las instituciones del actual Sistema de Integración Centroamericana para que sean transparentes y participativas, para que apoyen a la construcción del nuevo contrato social regional, es también una tarea importante de las diversas instituciones centroamericanas y para la cooperación externa. Consideramos fundamental en este proceso de regionalización la integración de los sistemas educativos, sobre todo de las universidades. La creación de Maestrías y Postgrados Regionales convalidados en todos los países, podría servir para formar una nueva generación de profesionales con voluntad, conciencia y lazos humanos regionales.

## 6. A modo de conclusión

*« Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes. Tal es el problema fundamental al cual da solución el Contrato social ».* J.J. Rousseau.

Para el análisis de las tendencias de largo plazo que están marcando el destino y carácter de Centroamérica para el 2015 hemos partido de algunos presupuestos que conviene dejarlos explícitos:

1. Tomemos en serio de que estamos en un cambio de época más que en una época de cambios. Esta nueva época exige un nuevo contrato

social para la convivencia ciudadana, tanto regional como mundial. Consideramos que el contrato social es la forma democrática y participativa de crear las bases para esta transformación sin violencia, dentro de una cultura de convivencia ciudadana y por tanto de tolerancia.

2. Asumimos que en la década de los '80 culminaron las revoluciones sociales clásicas que buscaban la transformación desde la toma del poder político y económico del estado. El estado era el actor fundamental tanto de los procesos de acumulación como de la organización social. La democracia era un mero instrumento más o menos funcional en este proceso. El fin de la guerra fría y el colapso del socialismo estatista abren nuevos espacios a la democracia y a la sociedad civil.

3. El estado nacional sin embargo, juega un rol estratégico en posibilitar el nuevo contrato social y en la creación de un desarrollo endógeno, democrático que permita un espacio político suficiente para una inserción en el mercado mundial que respete la cultura, la identidad y el espacio de soberanía relativa pero necesaria que se requiere para este proceso.

4. El cambio de época lleva consigo un tiempo político democrático a nivel mundial, donde la democracia no aparece sólo como un programa y un objetivo a alcanzar, sino como una cultura y forma de convivencia, un estilo de vida y de quehacer cotidiano. El utilitarismo democrático tanto de la derecha como de la izquierda, el cortoplacismo de los partidos políticos, está hoy enfrentando una fuerte crisis de credibilidad, de legitimidad que se manifiesta en ausentismo y desencanto democrático. Esto ha conllevado a una crisis de liderazgo tanto nacional como mundial. Este vacío político de la democracia moderna, comienza a ser llenado por una emergente sociedad civil que tanto a nivel mundial como a nivel nacional está exigiendo espacios propios de participación. Este fenómeno es patente en la pacificada pero convulsionada Centroamérica de la década de los '90.

5. La consolidación de este imaginario democrático es actualmente un fenómeno político, cultural, regional y de alcance mundial. En Centroamérica la profundización de la democracia es

esencial para los cambios necesarios. En Centroamérica los pueblos lo han intentado todo para conseguir el cambio. Desde la paciencia histórica hasta la rebeldía insurgente. Consideramos que toca el turno a la democracia, aunque la fase actual sea de una democracia superficial, restringida y tutelada por el dirigismo de los organismos internacionales.

6. Los fenómenos geoculturales, lo que hemos llamado en otra ocasión el nuevo consenso emergente en todos los continentes (Gorostiaga, 1995a), señala que existe la voluntad de encontrar alianzas basadas en valores comunes, intereses comunes para enfrentar amenazas comunes. Este fenómeno de la diversidad cultural convergente en valores y en intereses comunes frente a amenazas que se perciben comunes obliga a que las transformaciones de Centroamérica no sean aisladas en cada país, ni siquiera en la región ni en la subregión del Gran Caribe, sino que exigen una visión latinoamericana y una vinculación con fenómenos semejantes en los otros continentes.

7. Se ha repetido hasta la saciedad que no hay alternativa a la política de liberalización, privatización, reducción del estado, priorizando las fuerzas del mercado como las ordenadoras y estabilizadoras del crecimiento económico que provocará por efecto cascada un desarrollo para toda la sociedad. Consideramos sin embargo que las políticas actuales son la no alternativa. El repetido fracaso de estas políticas especialmente en África y en América Latina, en casos tan notables como México y la propia Centroamérica, señalan que estas políticas no ofrecen alternativas ni para las grandes mayorías ni para las élites de los enclaves modernizantes acosadas por la ingobernabilidad, la desintegración social, la inseguridad y la amenaza del colapso ecológico.

8. Asumimos que sin proyecto endógeno la cooperación externa puede convertirse en parte del problema, al reproducirlo en forma continuada o al mitigar las contradicciones del sistema actual, en el mejor de los casos. Sin embargo, consideramos que la cooperación externa tiene un papel genuino en ayudar a la construcción del contrato social, tanto nacional como regional en el caso centroamericano. Para ello se requiere que esta cooperación externa sea transparente, democrática, exigiendo una rendición de cuentas, y coherente entre las políticas bilaterales y las multilaterales de los países donantes. Lo cual

exige que la cooperación externa se enfrente a la transformación de los organismos de Bretton Woods que fueron creados para la estabilidad del período posbélico y hoy se tienen que enfrentar a la creación de condiciones de viabilidad y estabilidad en este cambio de época. Viabilidad más que para el gran capital, y las grandes corporaciones de países hegemónicos, para la gran mayoría de las naciones y de la comunidad mundial que necesitan de organismos multilaterales, de organismos globales capaces de generar el equilibrio, la equidad y la sostenibilidad del planeta para todos porque si no, posiblemente, no la tenga ninguno. Por eso el contrato social, nacional y regional, requiere un "New Deal", un Nuevo Orden Mundial Democrático, un Nuevo Multilateralismo.

9. Consideramos que la experiencia centroamericana permite visualizar el fenómeno de los Pequeños Países de la Periferia (PPD) que superan actualmente más de cien estados con aproximadamente dos mil millones de personas. El caso de Centroamérica puede repetirse en muchos de estos países, sobre todo en Africa, al ser transformados en países excluidos de los ejes del crecimiento y la participación política, y sus poblaciones convertirse en "poblaciones superfluas" para el sistema, pero a la vez en una amenaza de inmigración masiva para los países del norte y los enclaves modernizantes en el sur. La crisis de México fue importante por señalar el peligro de una crisis financiera global cuando las fuerzas del mercado y del capital son dejadas a su lógica de maximización del lucro al plazo más corto, sin tener otras consideraciones en su volatilidad. El caso de Centroamérica puede ser tan importante como México, no por su efecto global directo, sino por su efecto indirecto a través de la inestabilidad, las amenazas de la inmigración, narcotráfico e inseguridad ciudadana que puede provocar la desesperación del terrorismo en unos cien estados del planeta. La cooperación externa, como en el caso de Centroamérica, no resuelve las causales de la crisis si no enfrenta la superación de las mismas y la recomposición de la sociedad y sus balances sociales e institucionales en un nuevo contrato social.

Se requiere una visión ética y de futuro, como la de Monseñor Romero a comienzos de los '80 con un carácter prospectivo profético que

le costó su martirio. Su visión adquiere un nuevo sentido al final de siglo. Estas reflexiones para el futuro de Centroamérica fueron en gran parte motivadas por su ejemplo e inspiración. Hoy pretenden renovar la vigencia de su proclama centroamericana convocando a la receptividad que no tuvieron en su tiempo.

## Bibliografía

- Arias Peñate, Salvador y Stein, Eduardo (1992), *"Democracia sin Pobreza: Alternativa de Desarrollo para el Istmo Centroamericano"*, SELA-CADESCA. Editorial DEI. San José, Costa Rica.
- Barry, Deborah (1995), *"Central America Subregional Study input"*. SIDA Project 2015
- Barba, Jaime (1995) "Heterodoxia para el cambio. -Notas para la discusión- *Revista TENDENCIAS*, No. 44. El Salvador.
- Behar, Jaime y Lundahl, Mats (1994), "Evaluación de la cooperación sueca con Nicaragua", *Revista ENVIO*, número especial, Universidad Centroamericana. Managua, Nicaragua.
- Casaús Arzú, Marta Elena (1992), "La metamorfosis de las oligarquías centroamericanas". Balance de la crisis centroamericana. *Revista Mexicana de Sociología*, 3/92, Instituto de Investigaciones Sociológicas, UNAM, México.
- CEPAL (1993) *"Centroamérica: El camino de los noventa"* Documento del seminario sobre Situación y Perspectivas Económicas de Centroamérica. (Guatemala, 22 y 23 de Febrero) LC/MEX/R.386 (SEM. 53/2)
- Dumazert, Patrick (1995) *"El SWAP Social: una modalidad para convertir la deuda en una oportunidad para financiar operaciones de desarrollo?"* NITLAPAN-UCA. Managua, Nicaragua.
- Fagen, Richard (1987), *"Forging Peace. The Challenge of Central America"* Basil Blackwell. PACCA. New York, NY.
- Gorostiaga, Xabier (1995a), *"The New Consensus: A civilization based on harmony and simplicity"*, Paper presented to the Conference "New Development Options", Oslo, Norway, February 1-3. Versión en español: *"Ciudadanos del Planeta y del Siglo XXI"*, en *Revista ENVIO* No. 157, UCA, Nicaragua.
- Gorostiaga, Xabier (1995b), "Problems and Chances of Democracy in Central America", en *The Democratization of Disempowerment. The Problem of Democracy in the Third World*. Edited by John Hippler. TNI Publications. Pluto Press.
- Gorostiaga, Xabier (1993a), "Latin America in the New World Order", en *Global Visions. Beyond the New World Order*, South End Press. Boston, US. Versión en español: "Comenzó el Siglo XXI: el Norte contra el Sur, el Capital contra el Trabajo", *Publicaciones CRIES*, Mayo 1991, ponencia presentada en el Congreso Latinoamericano de Sociología, La Habana, Cuba.
- Gorostiaga, Xabier (1993b), "New Times, New Role for Universities of the South", *Revista ENVIO*, vol. 12, No. 144, July, Universidad Centroamericana, Managua,

- Nicaragua. Versión en español: "La Universidad: preparando el siglo XXI", *Revista ENVIO*, No. 138, Junio 1993, Managua, NI.
- Gorostiaga, Xabier (1993c), *"Is the Answer in the South?"*, Paper presented to the Conference "First World and Third World Economics. Christian responsibility in a World of Plenty and Poverty", consultation in Sigstuna, Sweden, September 20-23. Versión en español: *"Está la respuesta en los países del Sur"*, *Revista ENVIO*, No. 132, Noviembre 1992, Managua, NI.
- Hernández Pico, Juan (1995) "El desafío centroamericano: producir y participar" *Revista ENVIO*, Año 14, número 156. Enero-Febrero 1995. Universidad Centroamericana. Managua, Nicaragua.
- Hernández Pico, Juan (1994) "La alternativa: integración desde abajo", *Revista ENVIO*, Año 13, número 145. Universidad Centroamericana. Managua, Nicaragua.
- Hinkelammert, Franz (1995) *"Cultura de la Esperanza y Sociedad sin Exclusión"*. Departamento Ecuaménico de Investigaciones (DEI). Costa Rica.
- Huntington, Samuel (1993) "The clash of civilizations", *Foreign Affairs*. Summer 1993.
- Institute for National Strategic Studies of the National Defense University (1992), *"Refining US Interest in Latin America"*, Workshop Series Final Report, A strategy paper for the Deputy Assistant Secretary of Defense for Inter-American Affairs, Washington DC, US.
- Irvin, George y Holland, Stuart (eds.), (1990), *"Centroamérica. El futuro de la integración económica"*, CRIES-DEI, Colección universitaria, San José, Costa Rica
- Irvin, George y Gorostiaga, Xabier (1985), *"Towards an Alternative for Central America and The Caribbean"*, Londres: Allen & Unwin.
- Jauberth, Rodrigo; Castañeda, Gilberto; Vuscovick, Pedro; Hernández, Jesús; Gorostiaga, Xabier (1991), *"A trap triangle: Centroamérica-México-United States"*, PACCA-CRIES, Westview Press.
- Lake, Anthony (1993), *"From Containment to Enlargement"*, Asistente del Presidente de Asuntos de Seguridad Nacional, John Hopkins University, Washington DC.
- Nitlapán-CRIES, (1994), *"De la Deuda Externa a la Búsqueda de Alternativas para el Desarrollo"* Managua, Nicaragua. Imprenta UCA.
- Nitlapán-CRIES (1993) "Qué hacer?. Programa Finquero: una alternativa" *Revista ENVIO*, número 137. Universidad Centroamericana. Managua, Nicaragua.
- PACCA (Policy Alternatives for the Caribbean and Central America), 1984, *Changing Course. Blueprint for Peace in Central America and the Caribbean* Institute for Policy Studies. Washington DC. United States.
- Ruben, Raúl y Van Oord, Govert (eds.), (1991), *"Beyond the Adjustment"*. MAK. The Hague, 1991.
- Sakakibara, Eisuke (1995a) "The End of Progressivism: a search for New Goals". *Foreign Affairs*, Sept-Oct 1995.
- Sakakibara, Eisuke (1995b) "Towards alternative models of Capitalism", *International Politics and Society*. F. Ebert-Stiftung, Germany, 4-1995.

# Nueve tesis sobre nuestra época

*William I. Robinson*

Los izquierdistas y progresistas del mundo luchan por llegar a un acuerdo con la dinámica esencial de nuestra época: la globalización capitalista. La globalización del capitalismo, y la transnacionalización de los procesos sociales, políticos y culturales que encierra, es el contexto histórico mundial de los acontecimientos a las puertas del siglo XXI. El debate sobre la globalización se está llevando a cabo entre los académicos y lo que es mas importante, entre los diversos movimientos sociales y políticos a escala mundial. Estos movimientos han chocado con los procesos globalizadores que están redefiniendo el terreno mismo de la acción social, incluyendo las profundas limitaciones y las posibilidades reales que para el cambio popular representa el nuevo ambiente global. Sin embargo, en mi opinión, los activistas y los académicos han contribuido a comprender la naturaleza sistémica de los cambios que encierra la globalización, la cual esta redefiniendo todos los puntos fundamentales de referencia de la sociedad humana y el análisis social, y requiere una modificación de todos los paradigmas existentes.<sup>2</sup>

La globalización capitalista denota una guerra mundial. Esta guerra se formó durante cuatro décadas después de la Segunda Guerra Mundial, escondida tras toda una serie de contradicciones secundarias vinculadas a la Guerra fría y el conflicto Este-Oeste. Se incubó con el desarrollo de nuevas tecnologías y la faz cambiante de la producción y el trabajo en el mundo capitalista y con la incubación del capital transnacional surgido de los antiguos capitales nacionales del norte. Las primeras descargas datan de



principios de la década de los 80 cuando, como argumento mas adelante, las fracciones clasistas que representaban al capital transnacional lograron el control efectivo de los aparatos estatales del norte y comenzaron a captar esos aparatos en el sur.

Esta guerra prosiguió con la liberación del capital transnacional de todo constreñimiento a su actividad global que se produjo con la desaparición del antiguo bloque soviético y con el creciente logro de movilidad global y de acceso a todos los rincones del mundo por parte del capital. Es una guerra de una minoría poderosa y rica del mundo contra la mayoría pobre, desposeída y paria del mundo. Las bajas suman ya los cientos de millones, y amenazan con remontarse a miles de millones. Me refiero a esto como una guerra mundial en sentido figurado, ya que el nivel de conflicto social y destrucción humana alcanza proporciones belicosas. Pero también lo digo literalmente ya que el conflicto vinculado a la globalización capitalista es en verdad una guerra mundial: implica a todos los pueblos del mundo y nadie puede escapar a intervenir.

Describir el actual estado de cosas como una guerra mundial es una dramática declaración con el fin de resaltar el grado en que considero la humanidad está entrando en un periodo que bien pudiera igualar a las depredaciones coloniales de siglos pasados. Sin embargo, no quiero ser apocalíptico ni cautivador. Como analizo mas adelante, la globalización capitalista es un proceso, no tanto consumado como un proceso en marcha. Enfrenta grandes contradicciones con posibilidades de alterar su curso. Se requiere por tanto una interpretación más precisa de la globalización como guía para nuestra investigación social y nuestra acción social.

Lo que sigue, lejos de una afirmación que resuelva el debate sobre la globalización, es un modesto intento por hacer un inventario de los principales perfiles de nuestra época. Tiene el propósito de presentar una instantánea holística del "bosque" de la globalización identificando sus árboles más imperiosos y sus interpelaciones, en correspondencia con lo que considero deben ser las preocupaciones teóricas y practicas claves de los intelectuales y los activistas. Como advertencia debe destacarse que, dadas las limitaciones de espacio, las siguientes tesis se deben ver no como explicaciones completas de los problemas. Cada punto lo constituyen

declaraciones resúmenes de final abierto que presentan fenómenos complejos de forma simplificada y requieren mayor exploración.

### **Nueve tesis sobre la globalización.**

**Primera:** la esencia del proceso es la sustitución, por primera vez en la historia del sistema mundial moderno, de todas las relaciones de producción pre (o no) capitalistas residuales por relaciones de producción capitalistas en todas partes del mundo.

Los activistas y estudiosos han señalado que la globalización encierra la acelerada internacionalización del capital y la tecnología, una nueva división internacional del trabajo, procesos de integración económica, una disminución de la importancia de la nación-estado, etc. El mundo ha venido moviéndose en los últimos decenios hacia una situación en la cual las naciones se han vinculado mediante flujos de capital e intercambio en un mercado internacional integrado para la globalización del propio proceso de producción. A su vez, la globalización económica esta trayendo consigo la base material para la transnacionalización de los procesos y sistemas políticos, de las sociedades civiles, y la integración global de la vida social. La globalización ha ido borrando cada vez mas las fronteras nacionales, y desde el punto de vista estructural, ha hecho imposible que naciones individuales mantengan estructuras económicas, políticas y sociales independientes y mucho menos autónomas.

Todas estas son características importantes. Empero, el núcleo de la globalización, desde el punto de vista teórico, es la cercana culminación de un proceso que comenzó con el surgimiento de la expansión colonial europea y el sistema mundial moderno hace 500 años: la gradual propagación de la producción capitalista en todo el mundo y su eliminación de todas relaciones precapitalistas. Partiendo de un mundo en que el capitalismo era el modo dominante dentro de un sistema de "articulados modos de producción", la globalización esta trayendo como consecuencia un mundo integrado en un solo modo capitalista (de ahí globalización capitalista).<sup>3</sup> Esto implica todos los cambios asociados al capitalismo, pero cambios que son de carácter transnacional mas que nacional o internacional. Incluye la transnacionalización de las clases y la división acelerada de toda la humanidad en dos únicas clases:

capital global y clase obrera mundial (aunque ambas siguen enmarcadas en estructuras y "jerarquías" segmentadas, como se analiza posteriormente).

El capitalismo mundial esta echando abajo todas las estructuras no de mercado que en el pasado pusieron limites a la acumulación -y la dictadura- de capital. Cada rincón del mundo, cada aspecto de la vida social, se esta convirtiendo en mercancía. Esto implica la fragmentación y conversión en mercancía de esferas no comerciales de la actividad humana, fundamentalmente las esferas controladas por los estados, y las esferas vinculadas a unidades comunitarias y de la familia, economías locales y familiares. Esta total transformación de la vida social en mercancía esta socavando lo que queda del control democrático del pueblo sobre las condiciones de su existencia diaria, mucho mas allá de lo que tiene que ver con la propiedad privada de los principales medios de producción. Como señalara James O'Connor, estamos presenciando la maduración de la economía capitalista en sociedad capitalista, con la penetración de las relaciones capitalistas en todas las esferas de la vida<sup>4</sup>

La transformación en mercancía entraña la transferencia al capital de esferas antes publicas y de esferas privadas antes no capitalistas como son la familia y los dominios culturales. En todo el mundo, la esfera publica, desde los sistemas educacionales y de salud, las fuerzas policiales, las prisiones, los servicios, la infraestructura y los sistemas de transporte, se están privatizando y convirtiendo en mercancías. El monstruo destructivo del valor de cambio esta invadiendo también esferas privadas íntimas de la comunidad, la familia y la cultura. Ninguna de las antiguas esferas pre-mercancías brinda un escudo que proteja de la enajenación del capitalismo. En todos los aspectos de nuestra existencia social, interactuamos cada vez mas con nuestros congéneres mediante deshumanizadas y competitivas relaciones de mercancías.

**Segunda:** está surgiendo una nueva "estructura social de acumulación" que por primera vez en la historia es mundial.

Una estructura social de acumulación se remite a un conjunto de instituciones sociales, económicas y políticas que se refuerzan mutuamente y normas culturales e ideológicas que se funden y facilitan un patrón exitoso de acumulación capitalista durante periodos históricos específicos.<sup>5</sup> Una nueva

estructura social global de acumulación se está superimponiendo y está transformando a las estructuras sociales globales de acumulación existentes. La integración al sistema mundial es la dinámica estructural causal que subraya los eventos de los cuales hemos sido testigos en naciones y regiones de todo el mundo en los últimos decenios. La fragmentación de las estructuras económicas, políticas y sociales nacionales es recíproca a la gradual fragmentación, que comenzó hace 30 años, de un orden mundial pre-globalizador basado en la nación-estado. Las nuevas estructuras económicas, políticas y sociales surgen a medida que cada nación y región se va integrando a las estructuras y los procesos transnacionales en surgimiento.

El agente de la economía global es el capital transnacional, organizado desde el punto de vista institucional en corporaciones globales y en agencias de planificación económica y foros políticos supranacionales como el Fondo Monetario Internacional la Comisión Trilateral y el G-7, y controlado por una élite transnacional con conciencia de clase radicada en los centros del capitalismo mundial. Esta élite transnacional tiene una agenda global integrada por componentes económicos, políticos y culturales que se refuerzan mutuamente y que, en su conjunto, comprenden una nueva estructura social global de acumulación.<sup>6</sup> El componente económico es el hiper-liberalismo, que busca lograr las condiciones para la movilidad total y la actividad mundial sin trabas del capital.<sup>7</sup> El hiper-liberalismo incluye la eliminación de la intervención del estado en la economía y la regulación por parte de naciones estados individuales de la actividad del capital transnacional en sus territorios. Esta poniendo fin a la anterior capacidad del estado para impedir el lucro capturando y redistribuyendo los excedentes.

En el norte, el hiper-liberalismo, lanzado por primera vez por los gobiernos de Reagan y la Thatcher, toma la forma de la liberalización y desmantelamiento de los estados benefactores keynesianos. En el sur, conlleva programas "de ajuste estructural neoliberal". Estos programas buscan la estabilidad macroeconómica (estabilidad de precios y de tipos de cambio, etc.) como requisito esencial para la actividad del capital transnacional, que debe congeniar una amplia gama de políticas fiscales, monetarias e industriales entre múltiples naciones si quiere ser capaz de funcionar simultánea, y con frecuencia instantáneamente, entre numerosas fronteras nacionales.<sup>8</sup>

El componente político es el desarrollo de sistemas políticos que operan mediante la dominación consensual mas que mediante la dominación directa y coercitiva. Los mecanismos consensuales de control social tienden a sustituir a las dictaduras, el autoritarismo y los sistemas coloniales represivos que caracterizaron a gran parte de las estructuras de autoridad política formal del mundo hasta el período de postguerra fría. La élite transnacional se refiere a estos sistemas políticos como "democracias", aunque haya poco o ningún contenido democrático autentico. El "consenso democrático" en el nuevo orden mundial es un consenso entre una élite global cada vez más coherente sobre el tipo de sistema político más propicio para la reproducción del orden social en el nuevo ambiente mundial. Este componente se analiza en detalle mas adelante.

El componente cultural/ideológico es el consumismo y el individualismo despiadado. El consumismo proclama que el bienestar, la tranquilidad y la finalidad de la vida se logran mediante la adquisición de mercancías.<sup>9</sup> El individualismo competitivo legitima la supervivencia personal, y lo que se requiera para lograrla, por sobre el bienestar colectivo. El consumismo y el individualismo calan la conciencia de masas a nivel mundial. Canalizan las aspiraciones de las masas en deseos de consumo individual, aun cuando las necesidades inducidas nunca serán satisfechas para la gran mayoría de la humanidad. La cultura e ideología del capitalismo mundial funciona entonces para despolitizar el comportamiento social e impedir la acción colectiva dirigida al cambio social al canalizar las actividades del pueblo en una fijación de búsqueda del consumo y la supervivencia individual.

La globalización, por lo tanto, tiene profundas consecuencias para cada nación del sistema mundial. Las estructuras productivas en cada nación se reorganizan recíprocamente a una nueva división internacional del trabajo, caracterizada por la concentración de las finanzas, los servicios, la tecnología y el conocimiento del norte, y las fases de gran intensidad de trabajo de producción globalizada del sur. A medida que cada economía nacional se reestructura y se subordina a la economía mundial, nuevas actividades vinculadas a la globalización llegan para dominar. Las clases preglobalización como son los campesinados nacionales, los artesanos de pequeña escala y las burguesías nacionales vinculadas al capital nacional y

los mercados internos, se debilitan y se ven amenazadas por la desintegración. Surgen nuevos grupos vinculados a la economía mundial y se tornan dominantes, tanto económica como políticamente. Los estados se exteriorizan. Los sistemas políticos se estremecen y reorganizan. La cultura global dominante penetra, pervierte y da nueva forma a las instituciones culturales, las identidades de grupo y la conciencia de las masas.

**Tercera:** la agenda transnacional ha germinado en todos los países del mundo bajo la guía de hegemónicas fracciones transnacionalizadas de las burguesías nacionales.

El capitalismo mundial está representado en cada nación-estado por representantes en el país, los cuales constituyen fracciones transnacionalizadas de grupos dominantes. La alianza de clases internacional de las burguesías nacionales en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial se ha convertido en una burguesía transnacionalizada en el período de posguerra fría, y se ha convertido en esta década de los 90 en la fracción de clase hegemónica en el mundo. Esta burguesía desnacionalizada tiene conciencia de clase y de su transnacionalidad. En su vértice está una élite administrativa que controla las influencias de la política mundial, y responde al capital financiero transnacional como fracción hegemónica del capital a escala mundial.

En los años 70 y 80 las incipientes fracciones transnacionalizadas comenzaron a eclipsar a las fracciones nacionales en los principales países capitalistas del norte y a capturar "las alturas de mando" de la política estatal. Desde los años 80 hasta ya entrados los 90, estas fracciones cobraron ascendencia en el sur y empezaron a competir por, y en algunos países se apoderaron de, los aparatos estatales.<sup>10</sup> La agenda transnacional es embrionaria en algunos países y regiones (por ejemplo, gran parte del África Subsahariana). Ha incubado y es ahora predominante en otras regiones (por ejemplo, Filipinas, la India y grandes partes de Asia). Se ha consolidado plenamente en otras partes (por ejemplo en Chile, México y gran parte de América Latina). Dadas las estructuras de la asimetría norte-sur, las fracciones transnacionalizadas del Tercer Mundo son socios "menores". Ellas supervisan a nivel local, bajo el tutelaje de sus homólogos "superiores" del norte, los arrolladores cambios económicos, políticos, sociales y culturales que encierra la globalización, incluyendo la reforma de libre mercado, el

fomento de sistemas "democráticos" en lugar de las dictaduras, y la diseminación de la cultura/ideología del consumismo y el individualismo.

**Cuarta:** los observadores van en busca de una nueva "hegemonía" mundial y afirman que en un mundo tripolar de bloques económicos europeos, americanos y asiáticos, la vieja fase nación-estado del capitalismo ha sido reemplazada por la fase transnacional del capitalismo.

En su magistral estudio "The Great Transformation", Karl Polanyi resumió el anterior cambio histórico en la relación entre el estado y el capital, y la sociedad y las fuerzas de mercado, que tuvo lugar con la maduración del capitalismo nacional en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.<sup>11</sup> Ahora somos testigos de otra "gran transformación": la maduración del capitalismo transnacional.

Sin embargo, los activistas y los académicos aún se aferran a un obsoleto marco de análisis de la nación-estado con una consecuente interpretación errónea de los eventos y el peligro de acción social mal orientada. Los momentáneos flujos, conflictos y contradicciones vinculados a la transición del capitalismo nacional al transnacional no deben confundirse con la tendencia histórica en sí. La globalización cambia la relación entre el capitalismo y la territorialidad, y con ello la relación entre las clases y la nación-estado.<sup>12</sup>

Las "alturas de mando o alturas dominantes" de la toma de decisiones estatales están pasando a instituciones regionales.<sup>13</sup> El poder estructural del capital transnacional plenamente móvil se sobrepone al poder directo de las naciones-estado.<sup>14</sup> La relación histórica entre las naciones-estado y las clases antes radicadas en la nación, y entre el poder de clase y el poder estatal se ha modificado y requiere redefinición.

La burguesía transnacional ejerce su influencia de clase por dos canales. Uno es una densa red de instituciones supranacionales y relaciones que pasan por alto cada vez más a los estados formales, y que deben ser concebidas como estado transnacional emergente que no ha adquirido forma institucional centralizada alguna. La otra es la utilización de los gobiernos nacionales como unidades jurídicas limitadas a lo territorial (el sistema inter-estados), que se transforman en correas de transmisión y filtros para la imposición de la agenda transnacional.

El capital transnacional requiere que las naciones-estado desempeñen tres funciones: 1) adoptar políticas fiscales y monetarias que garanticen la estabilidad macroeconómica; 2) brindar la infraestructura básica necesaria para la actividad económica global, y 3) brindar control, orden y estabilidad social (la élite transnacional ha afirmado que la "democracia" es más capaz que la dictadura para desempeñar su función de orden social, como se analiza más adelante). En resumen, no somos testigos de "la muerte de la nación-estado", sino de su transformación en estados neoliberales. Es cierto, por tanto, como muchos académicos y activistas han señalado, que el capital aun necesita poder estatal.<sup>15</sup>

Sin embargo, el poder estatal y la nación-estado no son coequivalentes, y los intereses del capital transnacional no se corresponden con interés "nacional" o nación-estado alguno. La confusión esta en igualar la necesidad por parte del capital de los servicios brindados por los estados neoliberales, y el uso que este hace del lento sistema inter-estado, con algún tipo de afinidad orgánica entre el capital transnacional y naciones-estados específicas, como existía en la fase nacional del capitalismo. Si las principales concentraciones de capital ya no se asocian a una nación-estado en particular, ¿ Sobre que base material y clasista debe interpretarse el conflicto inter-estatal? ¿ Que razonamiento teórico existe para pronosticar la rivalidad y competencia entre las naciones estados como una expresión de la competencia de los capitales nacionales?

La descentralización espacial del poder del capital transnacional se confunde con una reciente "fuerza" e "independencia" de los "rivales estadounidenses" y con los cambios geopolíticos de poder concebidos en términos de naciones-estados.<sup>16</sup> En realidad, el capital transnacional y su principal agente institucional, la corporación global, es capaz de aprovecharse de un anticuado sistema nación-estado/interestatal para arrancarle mas concesiones a la clase obrera mundial. La continua separación del mundo en naciones estados genera una condición central para el poder del capital transnacional.

Un marco obsoleto de nación-estado puede malinterpretar los eventos. Por vía de ejemplo, algunos han interpretado el "Contrato con América" (y antes de el, el Reaganismo) como un proyecto anquilosado de la derecha opuesto a un programa más "liberal". El "Contrato con América", de



hecho, es un programa que representa la quinta esencia de los intereses del capital transnacional. Las diferencias entre los programas de Gingrich y Clinton no constituyen un enfrentamiento fundamental entre fracciones o proyectos capitalistas distintos, sino diferencias en cuanto al ritmo, el momento, y los aspectos secundarios (por ejemplo, la política social) para llevar adelante la agenda transnacional en Estados Unidos.

La reestructuración fundamental de las políticas sociales que comenzó con el Reaganismo y el Thatcherismo en el norte, los programas de ajuste en el sur, el "Contrato con América", etc., no son el producto de movimientos conservadores e inclinaciones políticas de derecha per se, a pesar de las apariencias. Mas bien representan la política concreta lógica y las modificaciones ideológicas de la globalización en la medida que esta se aplica a las condiciones particulares de cada país. De manera similar, las diferencias tácticas entre los gobiernos nacionales de países esenciales sobre como llevar adelante los intereses transnacionales -diferencias tácticas que con frecuencia tienen como origen las características particulares de historias y condiciones locales y regionales- toman la apariencia de contradicciones fundamentales entre "capitales nacionales" e "intereses nacionales" rivales. Los eventos pudieran parecer contradicciones entre naciones-estados cuando en esencia son contradicciones internas del capitalismo mundial. La necesidad de que los estados neoliberales garanticen la legitimidad como parte de su función de orden social con frecuencia encierra un discurso de "intereses nacionales", "competencia del exterior", etc., a niveles ideológico y de masas. Las limitaciones de espacio impiden un mayor análisis. Baste recordar que el sello del buen análisis social es distinguir la apariencia de la esencia.

**Quinta:** el "mundo feliz" del capitalismo mundial es profundamente antidemocrático.

El capitalismo global es depredador y parásito. En la economía mundial de hoy, el capitalismo es menos benigno, responde menos a los intereses de las amplias mayorías de todo el mundo, y es menos responsable que nunca ante la sociedad. Unas 400 corporaciones transnacionales son dueñas de dos tercios de los activos fijos y controlan el 70 por ciento del comercio mundial. Al estar los recursos del mundo controlados por unos pocos cientos de corporaciones mundiales, el alma y el destino mismo de la

humanidad están en manos del capital transnacional, que tiene el poder de tomar decisiones de vida o muerte para millones de seres humanos. Tal concentración de poder económico conduce a enormes concentraciones de poder político a nivel mundial. Todo análisis de la "democracia" en tales condiciones carece de sentido. La paradoja de la desaparición de las dictaduras, las "transiciones democráticas" y la propagación de la "democracia" en el mundo se explica mediante nuevas formas de control social y el uso indebido del concepto de democracia, cuyo significado original -el poder(cratos) del pueblo(demos) se ha desfigurado tanto que ya no se le puede reconocer. Lo que la élite transnacional llama democracia se denomina con mayor exactitud poliarquía, para tomar un concepto de los círculos académicos.

La poliarquía no es dictadura ni democracia, a nivel de sistema político.<sup>17</sup> Se trata de un sistema en el cual un pequeño grupo realmente gobierna, en nombre del capital, y la participación de la mayoría en la toma de decisiones se limita a elegir entre las élites rivales en competencia en procesos electorales fuertemente controlados. Esta "democracia de baja intensidad" es una forma de dominación consensual. El control social y la dominación es hegemónica, en el sentido expresado por Antonio Gramsci, y no coercitiva. Se basa menos en represión directa que en diversas formas de apropiación ideológica y desautorización política hechas posibles por la dominación estructural y el "poder de veto" del capital global. La poliarquía la promueve ("promoción de la democracia") la élite transnacional del sur como parte fundamental de su agenda, a diferencia de la anterior red global de regímenes civiles-militares y francas dictaduras (por ejemplo, los Somozas, los Duvaliers, los Marcos, los Pinochets, las minorías blancas, etc.), y antes de ellos, los estados coloniales represivos que los países capitalistas del norte promovieron y sostuvieron durante gran parte de la historia moderna. Los sistemas autoritarios tienden a desatarse cuando las presiones globalizadoras desarticulan las enraizadas formas de autoridad política coercitiva, dislocan comunidades y patrones sociales tradicionales e instan a montones de personas a demandar la democratización de la vida social.

Las masas desorganizadas pujan por una democratización popular más profunda, mientras las élites organizadas lo hacen por transiciones

fuertemente controladas del autoritarismo y las dictaduras a poliarquias de élite. Este problema es decisivo, ya que gran parte de la izquierda a nivel mundial no ha sido democrática en el siglo XX, ni en el seno de sus propias organizaciones ni en practicas estatales en aquellos países donde ha llegado al poder. Los históricos puntos débiles democráticos de la izquierda han hecho que muchos vacilen en denunciar la poliarquía por lo que es: un remedo de democracia. La izquierda se debe comprometer a la democracia en la sociedad y en sus propias instituciones -una democracia popular, participativa de la base hacia arriba, que de poder a las clases populares a nivel local, subordine los estados a la sociedad civil, haga a los líderes responsables, etc.

Pero la poliarquía tiene poco que ver con la democracia como ocurrió con el sistema político estalinista en el antiguo bloque soviético. Las trampas del procedimiento democrático en una poliarquía no significan que las vidas de montones de personas se llenen de contenido democrático popular autentico o significativo, mucho menos que se logre la justicia social o mayor igualdad económica. Las nuevas poliarquías ("las nuevas democracias") de la sociedad mundial naciente no satisfacen ni se proponen satisfacer las autenticas aspiraciones de participación política, mayor justicia socioeconómica y realización cultural de las mayorías reprimidas y marginadas.<sup>18</sup>

**Sexta:** "la pobreza en medio de la abundancia", el dramático crecimiento en la globalización de las desigualdades socioeconómicas y de la miseria humana en casi todos los países y regiones del mundo, una consecuencia de la desenfrenada operación del capital transnacional, es mundial y generalizada.

La doble tendencia está a favor de la concentración de riqueza entre una capa privilegiada que abarca a alrededor de un 20 por ciento de la humanidad, en la cual la diferencia entre ricos y pobres se hace mayor dentro de cada país, del norte y el sur, simultánea a un agudo incremento de las desigualdades entre el norte y el sur. La desigualdad mundial en la distribución de la riqueza y el poder es una forma de violencia estructural permanente contra la mayoría del mundo. Este es un fenómeno ampliamente observado, pero es necesario vincularlo más explícitamente a la globalización. Solo en América Latina, el número de personas que viven en la pobreza

creció de 183 millones en 1990 a 230 millones en 1995, según cifras divulgadas por la Comisión Económica de Naciones Unidas para América Latina y el Caribe (ECLAC). Tomando en cuenta el crecimiento demográfico, el porcentaje de la población que vive en la pobreza, según ECLAC, aumento de 40 por ciento de la población total en 1980 a 44 por ciento en 1990 y 48 por ciento en 1995.

Este incremento de la pobreza es por tanto más exponencial que aritmético. La Organización de Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) agrega que, entre los pobres de América Latina, 59 millones de personas padecen hambruna crónica.<sup>19</sup> Según el más reciente informe anual del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), "Human Development 1994", mil 300 millones de personas viven en absoluta pobreza -literalmente entre la vida y la muerte. Un tercio de la población del sur "vive en estado de abyecta pobreza," dice el informe, "en un limite tal de existencia humana que no se puede describir con palabras." Mil millones no tienen acceso al servicio de salud, mil 300 millones no tienen acceso a agua potable, y mil 900 no tienen acceso a medidas sanitarias.<sup>20</sup>

Una comparación de los informes recientes revela la inquietante tendencia de que el abismo entre la minoría cada vez menor de ricos y la vasta mayoría de pobres sigue agrandándose. En 1960, las 20 naciones más ricas del mundo eran 30 veces más ricas que el 20 por ciento más pobre. Treinta años después, en 1990, eran 60 veces más ricas. Solo un año después, en 1991, el ultimo año del que se tienen cifras, fue de 61 países ricos por cada país pobre, según el informe de 1994. Sin embargo, el informe señalaba: "estas cifras encubren la verdadera escala de la injusticia ya que se basan en comparaciones de los ingresos promedio per cápita de países ricos y pobres. Por supuesto, realmente hay grandes desigualdades en el seno de cada país entre los ricos y los pobres" (énfasis en el original). Sumando a ello la mala distribución en los países, el 20 por ciento más rico de la población mundial obtuvo por lo menos 150 veces más que el 20 por ciento más pobre. Dicho de otro modo, la relación de desigualdad entre los ricos y los pobres del mundo vistos como grupos sociales en un sistema mundial cada vez más estratificado fue de 1 por cada 150.

El drenaje al exterior del excedente del sur hacia el norte no ha disminuido bajo la globalización. El informe del PNUD de 1994 señalaba

que en 1992 el flujo en los cargos del servicio de la deuda solamente (cifra que por tanto no incluye la repatriación de ganancias y otras formas de transferencia de excedente del sur al norte) sobre la deuda conjunta del Tercer Mundo de 1.5 billones fue dos y media veces el monto de la ayuda al desarrollo ofrecida por el norte, y 60 mil millones de dólares más que los flujos privados totales hacia los países en desarrollo. Estas "venas abiertas" por las cuales sigue fluyendo la riqueza del sur hacia el norte indican que el capital transnacional opera de forma tal que aun requiere retaguardias estratégicas en el núcleo del capitalismo mundial, donde el control global, el almacenamiento del capital y los centros de la tecnología y las finanzas se concentran, dentro de la nueva división internacional del trabajo y lo que A.Sivanandam ha llamado "nuevos circuitos del imperialismo".<sup>21</sup>

Pero la perpetuación de la división centro-periferia no se traduce en continua prosperidad para las mayorías del norte. Simultáneamente a la creciente división norte-sur ha habido un abismo cada vez mayor entre ricos y pobres en Estados Unidos y los demás países desarrollados, unido a un incremento de la polarización social y las tensiones políticas. Entre 1973 y 1990, los salarios reales disminuyeron uniformemente para el 80 por ciento de la población estadounidense y aumentaron para el 20 por ciento restante.<sup>22</sup> Los más ricos en Estados Unidos acrecentaron su porción de ingresos de 41.1 por ciento en 1973 a 44.21 por ciento en 1991. La concentración de riquezas (que incluye ingresos y riquezas) fue aun más pronunciada. Para 1991, el 0.5 por ciento más solvente de la población poseía 45.4 por ciento de todos los bienes, excluyendo las viviendas. El uno por ciento más rico poseía 53.2 por ciento de todos los bienes y el 10 por ciento poseía el 83.2 por ciento. Estados Unidos era propiedad de una pequeña minoría.

En 1991 los que vivían por debajo de la línea de pobreza establecida por el gobierno, es decir, por debajo del 125 por ciento de la línea de pobreza representaban el 34.2 por ciento de la población de los Estados Unidos. En otras palabras, 34.2 por ciento de la población estadounidense era "pobre" o "muy pobre." En términos más precisos desde el punto de vista sociológico, más de un tercio de la población estadounidense vivía en absoluta o relativa pobreza. El patrón es similar en otros países desarrollados de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos(OCDE). La división norte-sur es creciente y no se debe subestimar. Sin embargo, la

humanidad esta cada vez más estratificada según líneas clasistas transnacionales. Dada la acelerada creación bajo la globalización de lagos de riqueza en países del Tercer Mundo y mares de pobreza en países del Primer Mundo, tiene más sentido ver el mundo cada vez más dividido por líneas de clases que por líneas nacionales. Las limitaciones de espacio impiden extendernos más, pero hay importantes procesos empíricos como la descendente "nivelación global", y los problemas teóricos que estos procesos generan, los cuales requieren una mayor exploración.

**Séptima:** hay profundas e interrelacionadas dimensiones raciales, étnicas y de sexo para esta creciente pobreza y desigualdad mundial.

A medida que el capital global se concentra, cierra desproporcionadamente las puertas a las mujeres y a los grupos oprimidos desde el punto de vista racial y étnico. A medida que el capital transnacional pasa al sur del mundo no deja detrás en el norte, ni encuentra en el sur, clases obreras homogéneas, sino clases históricamente estratificadas y segmentadas por líneas raciales, étnicas y de sexo.

En el norte, por ejemplo, los obreros de color, arrastrados originalmente, y con frecuencia por la fuerza, de la periferia al centro como mano de obra servil, son excluidos desproporcionadamente de sectores económicos estratégicos, relegados a las filas del creciente ejército de "suplementarios", convertidos en los sectores más vulnerables de un mercado de trabajo racialmente segmentado que se torna más rígido bajo la globalización, y están sujetos a una creciente ola de racismo, incluyendo el desmantelamiento de programas de acción afirmativa y medidas estatales represivas contra las bolsas de trabajo inmigrante.<sup>23</sup>

Aunque los procesos globalizadores socavan la existencia de las clases precapitalistas, también intensifican la estratificación entre la clase obrera, con frecuencia siguiendo líneas raciales/étnicas, en el norte y el sur. Sin embargo, considero que las "jerarquías de la clase obrera" están tornándose especialmente organizadas en todo el eje norte-sur, dados los procesos de integración, los nuevos patrones de migración y el incremento de las concentraciones de mano de obra del Tercer Mundo en el Primer Mundo, así como la creciente pobreza de las antes privilegiadas "aristocracias obreras" de origen europeo. Este problema y sus implicaciones teóricas

requieren también mayor exploración. Las raíces de la subordinación de la mujer -la participación desigual en una división sexual del trabajo sobre la base de la función reproductiva femenina- se exacerban mediante la globalización, que convierte cada vez más a la mujer de reproductoras para el poder laboral requerido por el capital en reproductoras de suplementarios para los cuales el capital carece de valor. La clase obrera femenina es más devaluada, y la mujer denigrada, a medida que la función de la economía doméstica (familiar) pasa de criar la mano de obra para la incorporación a la producción capitalista a criar suplementarios.

Este es un sostén estructural importante de la "feminización de la pobreza" mundial y es recíproco a las dimensiones raciales/étnicas de la desigualdad y mutuamente las refuerza. Ayuda a explicar el movimiento entre las élites norteamericanas para dismantelar los beneficios de bienestar keynesianos de una manera que afecta desproporcionadamente a la mujer y a los grupos racialmente oprimidos, y la impetuosidad con la cual el modelo neoliberal exige la eliminación incluso de redes de gasto social y seguridad que con frecuencia significan, literalmente, la diferencia entre la vida y la muerte.

**Octava:** hay profundas contradicciones en la sociedad mundial naciente que hacen totalmente insegura la supervivencia misma de nuestra especie, mucho menos la estabilización y viabilidad de mediano a largo plazo del capitalismo mundial, y presagian un prolongado conflicto social global.

La estructura de producción, distribución y consumo mundial refleja cada vez más el desigual patrón de ingresos. Por ejemplo, bajo el nuevo *apartheid* social mundial, el turismo es la actividad económica de más rápido crecimiento e incluso el medio de subsistencia de muchas economías del Tercer Mundo. Esto no significa que más personas realmente disfruten los frutos del ocio y los viajes internacionales; significa que 20 por ciento de la humanidad tiene cada vez más ingresos disponibles, lo cual es simultáneo a la contracción del consumo por parte del 80 por ciento restante. Este 80 por ciento se ve obligado a brindar todo tipo de servicios cada vez más frívolos y a orientar su actividad productiva a satisfacer las necesidades y los deseos de lujo de ese 20 por ciento<sup>24</sup>. Las fuerzas de seguridad privada y las prisiones son ahora el principal sector de crecimiento de Estados Unidos y otros países del norte.<sup>25</sup>

El *apartheid* social genera decadencia. Las "ciudades fortalezas" militarizadas y el "apartheid espacial" son necesarios para el control social en una situación en que una parte cada vez menor de la humanidad puede realmente consumir las cosas esenciales de la vida, mucho menos productos de lujo.<sup>26</sup> A medida que el capitalismo maduraba a fines del siglo XIX en el norte, la tendencia inherente a la acumulación de capital hacia una concentración de ingresos y recursos productivos, y la polaridad social y el conflicto político que genera, fue compensada por dos factores. El primero fue la intervención de los estados para regular la operación del libre mercado, guiar la acumulación y capturar y redistribuir los excedentes. El segundo fue el surgimiento del imperialismo moderno para compensar las tendencias polarizantes inherentes al proceso de acumulación de capital en el norte, de forma tal que el conflicto social mundial era generalmente transferido al sur.

Esos dos factores por tanto impidieron, en el centro del sistema mundial, la polaridad social generada por el capitalismo. Pero al reducir o eliminar la capacidad de los estados individuales de regular la acumulación de capital y captar excedentes, la polarización esta trayendo ahora -a nivel mundial- precisamente la polarización entre una minoría rica y una mayoría pobre pronosticada por Karl Marx. Sin embargo, esta vez no hay "nuevas fronteras" ni tierras vírgenes para la colonización capitalista que pudieran compensar o balancear las consecuencias sociales y políticas de la polarización global. Por lo tanto, el mal endémico del capitalismo desenfrenado es el conflicto social intensificado, que a su vez engendra constantes crisis políticas e inestabilidad, dentro de los países y entre los países.

En el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, el norte pudo pasar al sur gran parte del conflicto social como resultado conjunto de una transferencia imperialista de riqueza del sur al norte y la redistribución de esta riqueza en el norte mediante intervención estatal keynesiana. En el Tercer Mundo se libraron no menos de 160 guerras de 1945 a 1990. Sin embargo, la globalización encierra un cambio distinto en la contienda mundial del conflicto interestatal (que reflejaba determinada correspondencia entre clases y naciones en la fase del capitalismo nacional) al conflicto de clases mundial. El informe del PNUD de 1994 resalta un cambio de "un patrón de guerras entre estados a guerras en el seno de los estados." De los



82 conflictos armados entre 1989 y 1992, solo tres fueron entre estados. "Aunque con frecuencia son atribuidos a divisiones étnicas, muchos tienen carácter político o económico," dice el informe. Entre tanto, los gastos militares mundiales en 1992 fueron de 815 mil millones de dólares (725 mil millones de los cuales correspondieron a los países ricos del norte), una cifra igual al ingreso combinado del 49 por ciento de la población mundial en ese mismo año.<sup>26</sup>

El período de inestabilidad política mundial que enfrentamos va de guerras civiles en la antigua Yugoslavia y en numerosos países africanos al conflicto social que se gesta en América Latina y Asia, disturbios civiles endémicos, unas veces de poca envergadura y otras de gran envergadura, en los Ángeles, París, Bonn y la mayoría de las metrópolis de los países norteamericanos. La incierta supervivencia y las inseguridades que representa el capitalismo mundial induce diversas formas de fundamentalismos, localismos, nacionalismos y conflicto racial y étnico. Como clase gobernante a escala mundial, la burguesía transnacional ha empujado a la humanidad a una crisis de civilización. La vida social bajo el capitalismo mundial es cada vez más deshumanizante y esta cada vez más desprovista de todo contenido ético. Pero nuestra crisis es más profunda: Estamos ante una crisis de la especie<sup>27</sup>. Como muchos analistas han señalado, contradicciones estructurales bien conocidas analizadas por Marx hace cien años como son la sobre acumulación, el subconsumo y la tendencia al estancamiento, se exacerban con la globalización. Empero, aunque estas contradicciones "clásicas" generan crisis social y decadencia cultural, las nuevas contradicciones asociadas al capitalismo de la segunda mitad del siglo XX -a saber, la incompatibilidad de la reproducción del capital y de la naturaleza conducen a un holocausto ecológico que amenaza la supervivencia de nuestra especie y de la vida misma en nuestro planeta.<sup>28</sup>

**Novena:** dicho en términos muy simplificados, gran parte de la izquierda a nivel mundial está dividida en dos campos.

Un grupo está tan aplastado por el poder del capitalismo mundial que no ve alternativa alguna a la participación al tratar de negociar el mejor acuerdo posible. Este campo busca alguna nueva variante de la democracia social y la justicia redistributiva que pudiera funcionar en el nuevo orden mundial. Propone por tanto diversas formas de un keynesianismo mundial

que no desafía la lógica del propio capitalismo, y tiende a un pragmatismo político. Los otros consideran al capitalismo mundial y sus costos -incluyendo su propia tendencia a la destrucción de nuestra especie- como inaceptablemente elevados, tanto que hay que oponerse a ellos y rechazarlos. Sin embargo, no han ideado una alternativa socialista coherente a la fase transnacional del capitalismo.

Vemos esta estratégica línea divisoria en la izquierda latinoamericana, africana y asiática, así como en el norte y entre los grupos de izquierda y socialistas que intentan una renovación en los países del antiguo bloque soviético. Por ejemplo, este fue el problema subyacente fundamental que finalmente condujo a cismas formales en el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) de Nicaragua, el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional de El Salvador, y a la reciente ruptura de la izquierda filipina, y que esta generando profundas tensiones en el seno del Partido de los Trabajadores (PT) de Brasil y el Congreso Nacional Africano (ANC) de Sudáfrica (aunque hay que tener cuidado de no simplificar problemas complejos ni hacer generalizaciones a partir de experiencias específicas).

Mi opinión particular es que no debemos albergar ilusiones de que el capitalismo mundial pueda ser amansado o democratizado. Esto no significa que no debamos luchar por reformas en el seno del capitalismo, sino que toda esa lucha debe ser incluida en una estrategia y programa más abarcadores para la revolución contra el capitalismo. La globalización crea grandes limitaciones a las luchas populares y al cambio social en cualquier país o región. La tarea más urgente es por tanto desarrollar soluciones a la difícil situación de la humanidad bajo un capitalismo salvaje librado de las limitaciones que le pudieran ser impuestas anteriormente mediante la nación estado. Una alternativa al capitalismo mundial debe ser entonces un proyecto popular transnacional. La burguesía transnacional esta consciente de su carácter transnacional, esta organizada transnacionalmente y opera mundialmente. Muchos han afirmado que la nación-estado es aun el punto de apoyo de la actividad política para el futuro próximo. Pero no es el punto de apoyo de la actividad política de esta élite mundial.

La masa popular de la humanidad debe desarrollar una conciencia de clase transnacional y en consecuencia un protagonismo político y

estrategias mundiales que vinculen lo local a lo nacional y lo nacional a lo mundial. Un proyecto contrahegemónico transnacional requiere el desarrollo de alternativas pragmáticas concretas y viables. El Partido Comunista Sudafricano (SACP), por ejemplo, ha hecho importantes avances pragmáticos en su estrategia de "reducción" del mercado mediante la desmercantilización de áreas claves de la sociedad sudafricana, no como fin en si mismo sino como parte de una lucha más amplia por el socialismo.<sup>29</sup>

Las contradicciones del capitalismo mundial abren nuevas posibilidades así como enormes retos para una alternativa popular. Sin modelo socioeconómico viable propio, los sectores populares corren el riesgo de estancamiento político bajo la hegemonía de la élite transnacional, o aun peor, de quedar reducidos -si llegan al gobierno- a administrar las crisis del neoliberalismo con una consecuente pérdida de legitimidad. En tal escenario, la opinión hegemónica de que no hay alternativa al capitalismo global se refuerza, llevando a la resignación entre los sectores populares y a la traición de las obligaciones entre los intelectuales y líderes. La "carrera hacia el fondo" -la nivelación descendente de las condiciones de vida y la gradual igualación de esas condiciones en el norte y el sur- crea condiciones objetivas fértiles para el desarrollo de movimientos sociales y proyectos políticos transnacionales. La revolución de las comunicaciones ha facilitado las comunicaciones de la élite global, pero también puede ayudar a la coordinación global entre las clases populares, como lo demuestra el uso creativo que los Zapatistas (EZLN) de México han hecho de Internet.

A mediados de la década de los 90 hubo señales alentadoras de esa coordinación popular transnacional como el Foro de Sao Paulo en América Latina, y el Plan Popular para el Siglo Veintiuno (PP21) en Asia.<sup>30</sup> Un proyecto contrahegemónico transnacional no entrañaría oponerse a la globalización - lástima que no podamos simplemente demandar que los procesos históricos se interrumpan conforme a nuestros deseos, y haríamos mejor en comprender como influir sobre esos procesos y reorientarlos - sino tratar de convertirla en una "globalización desde abajo." Ese proceso de abajo hacia arriba tendría que abordar las profundas dimensiones raciales/étnicas de la desigualdad mundial, partiendo de la premisa de que, aunque el racismo y los conflictos religiosos descansan en temores materiales reales entre los grupos cuya supervivencia esta en peligro, llevan consigo una

dinámica cultural, ideológica y política propia que debe ser desafiada y enfrentada en los programas y la practica de la contrahegemonía.

Un proyecto contrahegemónico tendrá que estar completamente permeado de un enfoque de igualdad sexual, en la practica y en el contenido. También requerirá formas alternativas de practica democrática en el seno de las organizaciones populares (los sindicatos, los "nuevos movimientos sociales", etc.), en el seno de los partidos políticos, y -en aquellos lugares en que el aparato estatal formal es captado mediante elecciones u otros medios- en el seno de las instituciones estatales. Las nuevas practicas igualitarias deben evitar las tradicionales formas jerárquicas y autoritarias de intercambio social, las relaciones de autoridad burocrática y vencer los cultos de la personalidad, la toma de decisiones centralizada y otras practicas tradicionales de este tipo. El flujo de la autoridad y toma de decisiones en las nuevas prácticas sociales y políticas en el seno de un bloque contrahegemónico debe ser de abajo hacia arriba y no al revés.

El protagonismo político transnacional entre las clases populares significa desarrollar un protagonismo transnacional y masivo de base -una democracia participativa transnacional- que trascienda el viejo "internacionalismo" de los líderes políticos y los burócratas y vaya también mucho más allá de las formas paternalistas de "solidaridad" del norte con el sur. Lo que esta en juego es más que la prolongada miseria de las masas y el conflicto social; en juego esta la supervivencia misma de nuestra especie. Un socialismo democrático basado en una democracia popular pudiera ser "la ultima" -quizás la única- esperanza de la humanidad.

## Referencias

2. Hay un enorme y creciente volumen de literatura sobre globalización, demasiado grande para mencionarlo aquí. Resúmenes de ella pueden encontrarse, entre otros lugares, en William I. Robinson, "Promoting Polyarchy: Globalization, U.S. Intervention and Hegemony" (Cambridge: Cambridge University Press, 1966); Leslie Sklair, "Sociology of the Global System" (Baltimore: John Hopkins University Press, 1991); Malcolm Waters, "Globalization" (Londres: Routledge, 1995). Para puntos específicos de debate entre estudiosos y activistas de izquierda, ver, por ejemplo, diversas contribuciones en Ralph Miliband y Leo Panitch: "Socialist Register 1992 -New World Order?, y "1994 -Between Globalism and Nationalism" (Londres: The Merlin Press).

3. En estos términos, mi definición de globalización va más allá de la mayoría de los conceptos que consideran el proceso como cuantitativo, que entraña una aceleración en el ritmo de las interconexiones e interdependencias globales (dimensión objetiva) unido a nuestro conocimiento de tales interconexiones (dimensión subjetiva). Ver Ronald Robertson, "Globalization: Social Theory and Global Culture"(Newbury Park: Sage, 1992) para esa conceptualización cuantitativa). La definición cualitativa planteada aquí incorpora estas dimensiones objetiva y subjetiva pero considera que el cambio cuantitativo está dando lugar al cambio cualitativo. Mi argumento es que el sistema mundial moderno ha atravesado olas sucesivas de interconexiones globales, cada una de las cuales ha profundizado las redes de relaciones y ha destruido las autonomías, pero que la época actual es una fase cualitativamente nueva. Ver Immanuel Wallerstein, "The Modern World System"(Nueva York: Academic Press, 1974), y literatura sobre el sistema mundial y la dependencia en general para la idea de que, en esta concepción cuantitativa, no hay nada nuevo en la globalización como las interconexiones a escala mundial, y ver el brillante estudio de Eric Wolf "Europe and People Without History" (Berkeley: University of California Press, 1982) sobre cómo esas redes de interconexiones han abarcado siglos, si no milenios.
4. James O'Connor, "A Red-Green Politics in the United States?", "Capitalism, Nature, Socialism, Vol.5, No.1 (marzo de 1994):1-19.
5. Sobre las estructuras sociales de acumulación, ver David M.Kotz, Terrence McDonough y Michael Reich, "Social Structures of Accumulation: The Political Economy of Growth and Crisis"(Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
6. Estas ideas de una estructura social mundial de acumulación, una élite transnacional y una agenda mundial de esta élite transnacional, se analizan en detalle en Robinson, en la obra citada. Ver también William I. Robinson, "Pushing Polyarchy: the U.S.-Cuba case and the Third World," Third World Quarterly, Vol.16, No.4, 1995: págs.643-659.
7. Hasta donde conozco, el término hiper-liberalismo lo empleo por primera vez Robert W. Cox en "Global Perestroika," Socialist Register 1992, en la obra citada.
8. Para un análisis más amplio y estudios de casos sobre el neoliberalismo, ver Hank Overbeek (ed.), "Restructuring Hegemony in the Global Political Economy: The rise of transnational neo-liberalism in the 1980s (Londres: Routledge, 1993), y Robinson, "Promoting Polyarchy", en la obra citada.
9. Sobre este punto, ver Sklair, obra citada.
10. Sobre estas fracciones transnacionales del norte, ver, entre otros importantes trabajos, Stephen Gill, "American Hegemony and the Trilateral Commission" (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Robert W. Cox, "Power, Production and World Order: Social Forces in the Making of History" (New York:

- Columbia University Press, 1987). Sobre estas fracciones del sur, ver Robinson, "Promoting Polyarchy", en la obra citada.
11. Karl Polanyi, "The Great Transformation" (New York: Rinehart and Company, 1994).
  12. Sobre el capitalismo y la territorialidad, ver John Gerard Ruggie, "Territoriality and beyond: problematizing modernity in international relations," International Organization, Vol.47, No.1, Winter 1993: pags.139-174.
  13. Sobre este punto, ver, por ejemplo, David C. Ranney, "The Evolving Supra-National Policy Arena" (Chicago: University of Illinois de Chicago, Centro de Desarrollo Económico Urbano, 1993).
  14. Sobre este punto, ver, por ejemplo, Stephen Gill y David Law, "Global Hegemony and the Structural Power of Capital," International Studies Quarterly, Vol.33, No.4, diciembre de 1989, pags. 475-499.
  15. Ver, por ejemplo, Michael Tanzer, "Globalizing the Economy," Monthly review, Vol.47, No.4, septiembre de 1995, pags.1-15; Samir Amin, "Fifty Years is Enough!," Monthly Review, Vol.46, No.11, abril de 1995, pags.8-50.
  16. Estas opiniones son generalizadas. Ver, por ejemplo, Harry Magdoff, "Globalization -To What End?," en el Socialist Register 1992, en la obra citada; Alejandro Bendana, "Hegemonía y Nuevo Orden Mundial"( Managua: Centro de Estudios Internacionales, 1992); Robert Gilpin, "The Political Economy of International Relations" (Princeton: Princeton University Press, 1987).
  17. Robert Dahl, "Polyarchy:Participation and Opposition" (New Haven: Yale University Press, 1971).
  18. Los puntos de esta "tesis" se analizan en detalle en Robinson, "Promoting Polyarchy", obra citada. Ver también Barry Gills, Joel Rocamora y Richard Wilson (eds.), "Low Intensity Democracy: Political Power and the New World Order" (Boulder:Westview, 1993).
  19. Estos datos de la ONU (de ECLAC y la FAO) fueron divulgados en La Jornada (Ciudad México), el 6 de octubre de 1995. Aparecieron también en "Poverty Remains Pervasive Throughout Latin America", del Chronicle of Latin American Economic Affairs, de la base de datos de America Latina, Instituto Latinoamericano, Universidad de Nuevo México, Vol.11, No.1, 4 de enero, 1996.
  20. Los siguientes datos son del PNUD, Human Development 1994, Nueva York; Oxford University Press.
  21. A. Sivandandan, "New Circuits of Imperialism," Race and Class, Vol.30, No.4, abril-junio 1989: pags. 1-19.
  22. Buro Estadounidense del Censo, citado en la obra de Jerry S. Kloby, "Increasing Class Polarization in the United states", pags. 27-43, en Berch Berberoglu(ed.),

Critical Perspectives in Sociology, Dubuque Iowa: Kendal/Hunt, 1993, segunda edición. Los datos siguientes son del Buro, citados por Kloby, a menos que se indique lo contrario.

23. Por ejemplo, ver el análisis de Sivanandan, en la obra citada y sobre el caso específico de los latinos en Estados Unidos, ver William I. Robinson, "The Global Economy and the Latino Populations in the United States: A World Systems Approach," *Critical Sociology*, Vol.19, No.2, 1992, pags. 29-59.
24. Para un ejemplo, ver la decadente propagación de los campos de golf y el turismo en Asia para las élites (masculinas) asiáticas analizado en la obra de Malee Traisawascichai "Chasing the little white ball," *The New Internationalist*, No.263, enero de 1995, pags.44-50.
25. Ver, por ejemplo, Mike Zielinski, "Armed and Dangerous: Private Police on the March," *Covert Action Quarterly*, No.54, Otono 1995; pags.44-50.
26. Sobre esos procesos de restructuración física y social urbanos vinculados a los procesos globalizadores, ver entre la reciente literatura de "ciudades globales" las obras de Mike Davis "City of Quartz"(London Verso, 1990), y "The Four-Gated City," *Crossroads*, No.5, noviembre de 1990; pags.9-15.
27. Informe del PNUD 1994.
28. Hay una muy importante literatura floreciente sobre el ambiente y la sociedad mundiales, que incluye la publicación *Capitalism, Socialism, Nature*. Una buena introducción es la obra de Bellamy Foster, "The Vulnerable Planet" (New York: Monthly Review, 1995) y la critica teórica del capitalismo y el medio ambiente es la obra de Martin O'Connor(ed.), "Is Capitalism Sustainable?: Political Economy and the Politics of Ecology" (New York: The Guilford Press, 1994). No debe hacerse menos énfasis del debido en cuanto a las dimensiones raciales de los problemas ambientales, incluyendo el cambio consciente por parte de la élite transnacional de las fases más ecológicamente destructivas y peligrosas de producción global hacia el sur y/o en comunidades del Tercer Mundo en el norte. Ver, por ejemplo, el trabajo de John Foster Bellamy, "Let Them Eat Pollution: Capitalism and the World Environment," *Monthly Review*, ol.44, No.8, enero de 1993; pags. 10-20; y todo el numero especial de *Crossroads* dedicato al racismo ambiental, No.20, abril de 1992.
29. Ver "Strategy and Tactics Document" del SACP adoptado en su 9no Congreso en abril de 1995, y en particular la sección "Socialism is the Future" Build it Now", reproducido en *Crossroads*, No.55, octubre de 1995.
30. Sobre el Foro de Sao Paulo, ver William I. Robinson, "The Sao Paulo Forum: Is There a New Latin American Left?," *Monthly Review*, diciembre de 1992, Vol.44, No.7; pags.1-13; y sobre el PP21, ver "Post-NAFTA Politics: Learning from Asia," *Monthly Review*, Vol.46, No.2, junio de 1994; pags.12-21. RG/1-4-96.

# Para una historización de la globalización

*Ricardo Ribera*

"Globalización" ha venido a ser un término de moda. Como se afirma en un librito de divulgación recientemente editado, nadie, al parecer, sabe muy bien qué es la globalización aunque todo el mundo habla de ella. Se nos dice que es "la creación de un mercado mundial en el que circulen libremente los capitales financiero, comercial y productivo". El énfasis, lo realmente decisivo, estaría en la libre movilidad de los capitales. Se afirma también que "es el inicio de una nueva etapa en la historia del capitalismo"<sup>1</sup>.

Globalización implicaría "considerar el mundo como el mercado, fuente de insumos y espacio de acción, tanto para la producción como para la adquisición y la comercialización de productos"<sup>2</sup>. Características de la globalización serían el aumento del comercio exterior y de la exportación de capitales, el menor uso de materias primas, la mayor "desmaterialización" del producto y la automatización y robotización de la producción, resultado de la revolución tecnológica<sup>3</sup>. Para otro autor, notas distintivas de la globalización

---

1 Arriola/Aguilar, 1995, págs. 6 y 8.

2 Informe de la Comisión Nacional de Educación, Ciencia y Desarrollo, junio 1995; en ECA #561-562, UCA, San Salvador; p.753.

3 Véanse los datos e interpretación, relativos al Japón, de la ponencia de X. Gorostiaga que se incluye en la bibliografía.



son: la gran movilidad del capital financiero, la apertura comercial, la inversión externa, la desagregación de los procesos productivos y el control empresarial a distancia y "en tiempo real" mediante el avance cibernético<sup>4</sup>.

Mientras para algunos existe una tendencia hacia la construcción del Estado mundial, para otros lo que tiende a imponerse es una "sociedad empresarial". En ella las políticas económicas estatales cuentan cada vez menos, "las realidades se imponen contra todas las teorías económicas" y, dada su complejidad, éste sería un sistema en el que "no es posible la predicción"<sup>5</sup>. Según esta interpretación, "la economía funciona no según la racionalidad de los economistas sino según la de los empresarios". Además, la complejidad del sistema -se nos dice- resulta evidente si se toma en cuenta que confluyen cuatro economías: la microeconomía de los individuos y de las empresas, la macroeconomía de los Estados nacionales, la economía propia de las empresas transnacionales y, por último, la economía mundial.

Ahora bien, ¿de qué estamos hablando? Podríamos seguir aquí citando otros autores sin avanzar mucho más allá de los anteriores cuadros descriptivos. Sigue sin quedar claro en qué consiste, qué es realmente la globalización. Tampoco está claro si se trata o no de algo verdaderamente nuevo. Mucho menos resulta justificada la pretensión de que la globalización signifique "una nueva etapa" del sistema capitalista. Esta es una afirmación grave, con importantes implicaciones, que debería ser argumentada y justificada.

Aun admitiendo que constituya una nueva fase del sistema, la pregunta que habría que hacerse es la de cuándo, propiamente, dio inicio el proceso de globalización. Si es que ésta consiste, en su esencia, en "la libre movilidad de los capitales" dentro del espacio mundial, resulta ser, entonces, que el fenómeno no es tan novedoso como se pretende. Viene dándose, como mínimo, desde el siglo pasado. No sólo eso, hay una muy abundante bibliografía que debería revisarse, pues el fenómeno viene siendo analizado y debatido desde entonces, tanto por los teóricos del sistema como por sus críticos, en especial los de corrientes marxistas.

---

4 Héctor Dada Irezi, febrero 1995, p. 17.

5 Peter Drucker, 1990, págs. 108 y 111.

Una de las primeras cuestiones que debe ser abordada desde la teoría, al estudiar la globalización, es justamente la valoración de los cambios cuantitativos en el funcionamiento del capitalismo actual y la determinación de cuáles representan una innovación cualitativa del mismo. Es decir, no bastaría apelar a la revolución tecnológica o a la exportación de capitales, para hablar de salto cualitativo o de nuevas etapas del sistema, cuando lo que hay de nuevo es sólo el volumen y la creciente intensidad de fenómenos que, históricamente, arrancan desde bien atrás. Se pretende, con astucia ideológica, que estamos frente a algo radicalmente novedoso, que volvería obsoleto cualquier enfoque del pasado. Es un buen recurso ideologizado para descalificar, de un solo plumazo, toda la rica tradición analítica y teórica del pensamiento crítico y de la diversidad de corrientes del movimiento emancipatorio.

El tema de la globalización requiere de una historización, que sea un esfuerzo multidisciplinario para evidenciar las utilidades ideológicas del concepto, para delimitarlo y definirlo, para mostrar su grado de adecuación o inadecuación con la realidad. También se hace necesaria una historización, no ya en el sentido ellacuriano del término, sino en el de realizar una "historia del problema", de cómo la temática ha sido analizada en diversos momentos por autores diferentes. Ello debería permitir que el pensamiento conceptual y analítico apareciese en relación con el desarrollo que la propia realidad de la globalización ha tenido en la historia. No vamos a hacer nosotros, aquí, más que un modesto aporte en forma de pistas y enfoques que, creemos, ameritan un esfuerzo investigativo serio y de largo aliento.

La revisión bibliográfica de la historia del problema -sobre la que ofrecemos un anexo con una primera recopilación de títulos- debe incluir los autores que han partido de una visión "global" de la economía capitalista, de su tendencia a la internacionalización y de su capacidad de integrar otras economías a su sistema. Debería empezarse con Adam Smith quien, en fecha tan temprana como 1776, ya planteaba la necesidad del comercio exterior para poder impulsar la expansión industrial a costa de los excedentes agrícolas, así como exponía la tesis ideologizada, recogida por los neoliberales de hoy día, de la "teoría del rebalse": las riquezas de la metrópoli, según Adam Smith, "rebosarían y se derramarían" a las colonias.



David Ricardo interesa en la actualidad por sus aportes en la "teoría de las ventajas comparativas", su descubrimiento de la ley del valor-trabajo y del intercambio desigual, así como por su intento de justificar ideológicamente la especialización internacional.

Como crítico a Smith y Ricardo sigue siendo insustituible la obra de Karl Marx quien, desde el análisis de la fase competitiva del capitalismo, alcanza a trazar un esbozo de las tendencias primeras de este modo de producción y de sus contradicciones principales.

Es asimismo importante adentrarse al debate clásico, de principios del siglo actual, sobre la conceptualización del imperialismo por lo estrechamente ligado que está al tema de la globalización. Los más interesantes teóricos de esa época son, probablemente, Hobson, Hilferding, Bujarin, Lenin, Trotsky y Rosa Luxemburgo. La discusión sobre el imperialismo como política o como fase del sistema capitalista, la internacionalización de la economía como proceso reaccionario o progresista, y las alternativas socialistas, son temas de renovada actualidad, tras el derrumbe de los regímenes del Este.

Si las discusiones de las dos primeras décadas del siglo XX siguen siendo actuales, con mucha mayor razón los aportes teóricos y los debates de los años cincuenta a setenta. De ahí la necesidad de revisar la obra de los norteamericanos Baran y Sweezy, su concepto de "excedente económico" y sus análisis del capitalismo monopolista y de la tendencia al armamentismo. La tesis de las tendencias centrífugas y centripetas del sistema, planteada por Magdoff, o las consideraciones de Kolko sobre la capacidad de los Estados Unidos de exportar su propia crisis, deben incluirse en la revisión bibliográfica. Asimismo, indudablemente, los teóricos que desde los años setenta han desarrollado su pensamiento desde el mundo no desarrollado: Emmanuel, con su demostración del intercambio desigual, o Samir Amin, con su análisis de las relaciones entre centro y periferia, son importantes, así como la reflexión de André Gunder Frank sobre el desarrollo del subdesarrollo o la de Theotonio dos Santos y los cepalinos sobre la teoría de la dependencia.

No se trata de repetir o incluir mecánicamente teorías que probablemente estén ya superadas, sino de pensar lo nuevo tomando en cuenta lo que conserva de lo viejo. No puede haber ruptura sin que haya,

simultáneamente, continuidad. Eso rige para todos los procesos de la realidad, y también para el proceso teórico. Los retos que "las nuevas realidades" nos plantean, no han de ser abordados desde la orfandad conceptual que significaría hacer tabla rasa con las tradiciones teóricas y analíticas. De ahí que la desideologización e historización del concepto de globalidad requiere todo el bagaje de conocimiento teórico acumulado en experiencias anteriores de análisis y de resistencia al sistema.

Lo primero es distinguir la realidad de la globalización en lo que tiene de fenómeno económico objetivo, de lo que hay en ella de políticas concretas del poder hegemónico y de utilización propagandística. Interpretando el fenómeno, los ideólogos del sistema pretenden que no hay alternativa, que no hay opciones, en una variante del totalitarismo ideológico que denuncia Franz Hinkelammert. Se pretende así colarnos "por la puerta trasera" las consabidas y fracasadas recetas neoliberales. El capitalismo del mundo desarrollado manipula el concepto para mejor impulsar sus políticas neoimperiales: promover la creación de "zonas de libre comercio", conseguir la desprotección aún mayor de las economías nacionales de los países pobres y defender su dogma del "libre mercado". Poco importa que sus promotores se cuiden mucho de aplicarse a sí mismos tales recetas.

Por el contrario, Europa, Japón y los Estados Unidos mantienen políticas fuertemente proteccionistas, mientras se preparan para escalar la guerra comercial entre ellos y nos inundan de mercancías, capitales especulativos y plantas maquiladoras de quita y pon. "Abrir la economía", "suprimir los aranceles" o "insertarse en la globalización" son solamente, por tanto, productos del mundo desarrollado para exportación. Son fórmulas para ser aplicadas por las naciones que dependen de los préstamos del exterior y que aceptan estar sometidas al dictado del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional.

Así como se le ha criticado a cierto marxismo que no sólo afirme la realidad histórica de la lucha de clases sino que se pronuncie a favor de ella, la promueva y aliente, asimismo debe criticarse la falacia ideológica de quienes no se limitan a constatar la realidad de la globalización sino que se muestran partidarios de ella. Hay varias formas de enfrentar o comportarse frente a la globalización, igual que hay diversas maneras de operar sobre la realidad de la lucha de clases. Quienes claman por el diálogo, la negociación

y el consenso para resolver los conflictos sociales, olvidan que estos mismos métodos deben aplicarse a los conflictos de la globalidad. Se pretende que no hay otra opción que la de aceptar fatalmente la tendencia, como si la historia fuera una suerte de tendido ferroviario de carril único (que, para nuestros países es una vía muerta). Pensar opciones alternativas se ha vuelto una responsabilidad nacional y un deber patriótico.

La globalización exhibe la extrema "volubilidad" del capital: va donde lo llama el interés. El capital no tiene patria. Por ello mismo, el partido del capital carece también de ella. De ahí que la derecha de nuestros países pretenda cosas tan antipatrióticas como convertir a la nación "en una sola gran zona franca". O con las políticas de privatización poner en venta, al mejor postor, recursos y empresas que son estratégicos para el desarrollo de la nación. Por lo mismo, la derecha se humilla ante el imperio todas las veces que haga falta y proclama como un éxito cada nuevo préstamo o crédito internacional que viene a endeudar aún más a la patria. Para ella el patriotismo está pasado de moda, es incompatible con la modernización, indigerible por la globalización. Asistimos a la muerte del patriotismo. Lo mata la globalización. El neoliberalismo lo ha asesinado. El auténtico patriotismo, así como el verdadero nacionalismo, no pueden ser sino antiimperialistas.

El rescate de la dignidad nacional, así como la defensa de los intereses nacionales, sólo puede esperarse por la acción de "los de abajo". El patriotismo únicamente puede revivir auténticamente en aquellos que, paradójicamente, se aferran a "la tierra de nuestros padres" aunque en verdad no poseen tierra alguna. En quienes no pueden renunciar a la idea de la patria justamente porque es lo único que tienen, dado que están privados totalmente de patrimonio. Ante el patrioterismo interesado de aquellos que se apropian privadamente de la patria, se alza el patriotismo de quienes tienen patria sin poseer patrimonio. Sólo estos últimos tienen la autenticidad del sentimiento. Sólo por ellos pueden tener vida la patria y la nación, como una esperanza colectiva de futuro.

El capital no tiene patria, pero el capitalista debe contar en sus cálculos con la legislación de los países, la fortaleza y convertibilidad de las monedas, los niveles salariales y la protección social de la mano de obra, la cualificación laboral de la misma, la estabilidad de los regímenes políticos,

etc. La realidad nacional y estatal sigue siendo real, al tiempo que las mercancías inundan los mercados nacionales superando fronteras y los capitales fluyen por sobre cualquier barrera estatal. Esa es la verdad caótica de la llamada globalización.

Es un fenómeno que puede y debe ser regulado, y ante el que hacen falta estrategias nacionales y legislaciones estatales. Nos quieren hacer creer que el Estado nada puede ante ella, cuando, en realidad, las grandes potencias manipulan las tendencias internacionales con un sinnúmero de medidas estatales. Peter Ducker, el teórico de los modernos métodos gerenciales y de reingeniería empresarial, señala cuán decisivas fueron las políticas monetarias de tres presidentes estadounidenses sucesivos (Nixon, Carter y Reagan) al dejar flotar el dólar, impulsarlo a la baja o fortalecerlo manipulando las tasas de interés, para "cruzar la línea divisoria y entrar al nuevo siglo"<sup>6</sup>.

Nuestros pobres países requieren de alternativas y propuestas realizables ante el reto de la globalización. No se trata sólo de conceptuar qué es lo posible, sino también de delimitar el horizonte de las imposibilidades actuales<sup>7</sup>. En el nivel global, la perspectiva alternativa que puede y debe ofrecerse es la de un mundo convertido efectivamente en un solo mundo. Implica un nuevo orden económico internacional, que supere el abismo que separa al primer del tercer mundo. También supone desarrollar una verdadera democratización de las Naciones Unidas -hoy en manos del veto caprichoso de las cinco potencias que monopolizan el control perpetuo del Consejo de Seguridad- y poner efectivamente bajo su control las organizaciones nacidas de su seno, como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, que cada vez están menos al servicio de los pueblos que del gran capital internacional. No debe permitirse que estas instituciones financieras dicten políticas económicas a los países pobres, impongan inhumanas estrategias de ajuste estructural, determinen cargas impositivas como el IVA o se entrometan, incluso, en temas como las tarifas eléctricas o las del servicio de agua potable.

---

6 Peter Drucker, 1990, pág. 13.

7 Véase Franz Hinkelammert, 1984.

La globalización debe traducirse en redes internacionales de acción sindical o cooperativa, en intercambios fructíferos de propuestas e iniciativas no gubernamentales, en acciones conjuntas para la defensa del medio ambiente, de la mujer y la infancia, de las minorías étnicas y religiosas. Potenciar lo que de positivo puede ofrecer la globalización y contrarrestar, en forma global, todo lo que de negativo y deshumanizador comporta. Ese es el reto.

La perspectiva humana que ofrece la globalización del Norte y de las transnacionales es la que MacLuhan llamó "aldea global", en la década de los sesenta. En ella impera la manipulación cultural e informativa desde el control oligopólico de los canales de televisión, las emisoras de radio y la gran prensa escrita. Frente al "aldeano manipulado" de la globalización oficial cabe diseñar una concepción alternativa del "hombre global" como el hombre de mundo, cosmopolita, ser humano integral. Implica horizontes abiertos, mentalidad no dogmática, tolerancia, creatividad, insumisión.

Al igual que sólo tiene sentido considerar independiente a una nación si está integrada por personas independientes, así también la perspectiva globalizadora deberá significar la globalidad de un humanismo realista y realizable. Se requerirá que la globalización humana se enfrente y derrote a la globalización mercantil, la del capital y el interés apátrida. Se precisa que la integración en la "patria grande" - centroamericana y latinoamericana- enfrente y derrote la integración imperial del Tratado de Libre Comercio y otras trampas "made in USA".

El patriotismo y el nacionalismo no son obstáculos sino principio y fundamento de la integración mundial de todas las "patrias en construcción" y todos los "proyectos de nación". Una integración mundial que asuma lo que hemos sido y lo que deseamos llegar a ser, en Centroamérica y en cada rincón de este planeta azul llamado Tierra.

## Bibliografía

- Arriola/Aguiar: *Globalización de la economía*, Ed. Maíz, San Salvador, 1995.
- Arrizabalo, X.: *Enfoque epistemológico para el estudio de las formaciones sociales capitalistas subdesarrolladas*, REALIDAD #47, septiembre-octubre 1995, UCA, San Salvador.
- Dada Irezi, H.: *La globalización, un reto insoslayable*, Cuaderno de Trabajo #7, febrero 1995, FLACSO, San Salvador.
- De la Osca, A.: *Globalización e integración: ¿paradigmas complementarios?*, Cuadernos de Trabajo #7, febrero 1995, FLACSO, San Salvador.
- Drucker, P.: *Las nuevas realidades*, Ed. Casa Nueva, San Salvador, 1990.
- Fernández B., F.: *El pensamiento marxista en la crisis de los movimientos de emancipación*, REALIDAD #47, sept.-octubre 1995, UCA, San Salvador.
- Gorostiaga, X.: *América Latina frente a los desafíos globales*, CRIES, Managua, 1991.
- Herlinghaus/Walter: *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Langer Verlag, Berlin, 1994.
- Hinkelammert, F.: *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984.
- Kuri Gaitán, A.: "La globalización hacia un nuevo tipo de hegemonía", Rev. de Comercio Exterior, diciembre 1992, México.
- Trejos, R.: *Centroamérica y el GATT*, Cuaderno de Trabajo #7, febrero 1995, FLACSO, San Salvador.
- Verdú, V.: "El cibercapitalismo americano", EL PAIS, 25 de sept. 1995, Madrid.
- Weber/Cámpora: *Los espejos rotos. Reflexión conjunta sobre la actual crisis civilizatoria*, Ed. Trilce, Montevideo, 199
- Revisión bibliográfica de la historización del problema**
- Smith, Adam: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, (1776), FCE, México.
- Ricardo, David: *Principios de economía y tributación* (1817), FCE, México
- Marx, Karl: *El Capital*, (tomo I, 1867), (tomo II, 1885), (tomo III, 1894), FCE. México.
- Bernstein, E.: "Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie", (1899), versión española sintetizada en Colletti: *El marxismo y el derrumbe del capitalismo*, CPyP, México.
- Hobson, J.A.: *Estudio del imperialismo*, (1902), Alianza Ed., Madrid, 1981.
- Hilferding, R.: *El capital financiero*, (1910), Ed. Tecnos, Madrid, 1963.
- Luxemburg, R.: *La acumulación del capital*, (1913), Ed. Grijalbo, México, 1967.
- Bujarin, N.: *La economía mundial y el imperialismo*, (1915), Ed. Ruedo Ibérico, Madrid.



- Lenin, V.I.: *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, (1916), Ed. Cartago, Buenos Aires.
- Brossat, A.: *En los orígenes de la revolución permanente. El pensamiento político del joven Trotski*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1976.
- Schumpeter, J.A.: *Sociología del imperialismo*, (1919), Tecnos, Madrid.
- Galbraith, J. K.: *El capitalismo americano*, Ariel, Barcelona, 1952.
- Galbraith, J. K.: *La sociedad opulenta*, Ariel, Barcelona, 1958.
- Sweezy, P. M.: *Teoría del desarrollo capitalista*, (1942), FCE, México.
- Baran, P.A.: *La economía política del crecimiento*, (1957), FCE, México.
- Baran/Sweezy: *El capital monopolista*, (1966), Ed. Siglo XXI, México, 1968.
- Dobb, M.: *Capitalismo, crecimiento económico y subdesarrollo*, Ed. Oikos, 1963.
- Dobb, M.: *Estudio sobre el desarrollo del capitalismo*, Ed. Siglo XXI, México, 1973.
- Tsuru e.a.: *¿Adónde va el capitalismo?* Ed. Oikos, Barcelona, 1965.
- Magdoff, H.: *La era del imperialismo*, (1966-68), Ed. Actual, Madrid.
- Mommsen, W.: *La época del imperialismo*, Ed. Siglo XXI, México, 1969.
- "Theories of imperialism", Random House, New York, 1980.
- Hudson, M.: *Superimperialismo*, (1973), Dopesa
- Kolko, J.: *Los EE.UU. y la crisis mundial del capitalismo*, (1974), Ed. Avance,
- Emmanuel, A.: *El intercambio desigual*, (1969), Ed. Siglo XXI, México.
- Bettelheim, Ch.: "Rémarques théoriques el présentation", (1969), en A. Emmanuel, 1969, Maspero, Paris.
- Amin, Samir: *La acumulación a escala mundial*, (1970), Ed. Siglo XXI, México.
- Es una crisis del imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1973.
- El desarrollo desigual*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1973.
- La déconéction*, (1993), Montreal.
- Frank, A. G.: *El desarrollo del subdesarrollo*, (1966)
- Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Instituto del Libro, La Habana, 1967.
- Lumpenburguesía: lumpendesarrollo*, Ed. Laia, Barcelona, 1972.
- Palloix, Ch.: *L'économie mondiale capitaliste et les firmes multinationales*, Ed. Maspero, Paris, 1975.
- Vidal Villa, J.M.: *Teorías del imperialismo*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1976.
- Mandel, E.: *Capital financiero y petrodólares: acerca de la última fase del imperialismo*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1975.
- Ensayos sobre el neocapitalismo*, Ed. ERA, México, 1971.
- El capitalismo tardío*, Ed. ERA, México, 1972.
- dos Santos, Th.: *La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina*, Ed. Siglo XXCI, México, 1970.

# Historización de la globalización desde América Latina

*Francisco A. Morales*

Uno de los sueños más preciados de los movimientos latinoamericanos de liberación de las últimas décadas de este siglo ha sido articular un proyecto histórico que dé realidad a las aspiraciones populares. A lo largo de los años, esto se ha intentado de múltiples formas. Creo que es posible agruparlas en dos grandes campos de acción que me parecen fundamentales. Por un lado, se ha luchado por romper los lazos de opresión que dentro de cada país mantienen a la mayoría de la población sujeta a los dictados de las minorías. Por otro lado, también se ha luchado por dotar a los países de la periferia de una presencia real y efectiva que posibilite un mayor control en el plano internacional.

En los albores del siglo XXI, la nueva estructuración global del capitalismo nos ha forzado, sin embargo, a reconsiderar la factibilidad de este proyecto. A través de las llamadas "nuevas democracias", las élites locales parecen consolidar su tenencia del poder dentro de cada país, a la vez que afianzan conexiones con sus compañeros de clase en el contexto de sus respectivas regiones. Por otro lado, los países del Norte procuran profundizar en las periferias los lazos de una dependencia que alcanza niveles de complejidad nunca antes vistos y que ha sido exitosa en su intento de llevar los iconos más representativos del modelo de dominación hasta los más recónditos rincones de nuestros países.

Este incremento en complejidad del que hablamos se expresa en el carácter cada vez más global de los procesos económicos y sociales. En virtud de esta globalización, y de múltiples maneras, cada acción particular va quedando inextricablemente enlazada con otras, de modo que ninguna puede ser comprendida ya sin referencia a este enlace. Transacciones financieras, intercambio de información, imágenes e ideas, presencia de los medios de comunicación, ordenadores conectados al mundo entero, difusión casi universal de electrodomésticos, revolución en los medios de transporte... conforman un cuadro que, en virtud del carácter propio de su esencial dinamismo, da forma, vincula y estructura los diversos elementos de la realidad histórica y, al mismo tiempo, los deforma, fragmenta y reestructura en una vertiginosa espiral de complejización.

En un proceso paralelo a esta globalización, originado en las metrópolis, los viejos mitos que sustentaban la supuesta unidad ideológica de la modernidad han ido cayendo frente a la conciencia emergente del carácter fragmentado de la experiencia humana y de la construcción de sentido. El surgimiento de esta conciencia ha sido posibilitado en parte precisamente por la contradicción entre los reclamos del proyecto globalizador y la experiencia subjetiva de las diferencias particulares.

Aunque este proceso se origina en el Norte, y tiene ahí su terreno de juego primordial, en la medida en que nuestros países se ven insertos en él, las posibilidades reales de cualquier proyecto liberador local pasan necesariamente por un proceso de revisión. En primer lugar, *ad intra*, se da la exigencia de una revisión del ajuste o desajuste de las estructuras (civilistas, partidistas o militares) que lideran la lucha emancipadora bajo los reclamos de representatividad real de todos los sectores sociales. Asuntos como género, religión, etnia y facciones sociales, aunque presentes desde el inicio de la lucha, cobran cada vez mayor protagonismo. Puede decirse, pues, que a la crisis de legitimidad del estado post-moderno parece corresponder una crisis similar en el seno de los movimientos de oposición. La superación de esta crisis exige la integración de una amplia gama de intereses, de acuerdo a los diversos sectores sociales. No obstante, desde América Latina, el reto sigue siendo cómo hacerlo conservando la primacía de las mayorías populares cuya situación urge una solución eficaz.

En segundo lugar, *ad extra*, se da la exigencia de una revisión del estado de los contextos regionales, continentales, hemisféricos e internacionales, que constituyen el entretejido económico y político con el que cada país está conectado. Las clases en el poder hablan cada vez más de soluciones regionales o hemisféricas, mientras que los grupos de oposición y las izquierdas latinoamericanas tratan de articular alianzas y proyectos comunes más representativos y democráticos en todos los países dependientes y aun con sectores progresistas de los países dominantes. Estos proyectos y alianzas se dan sobre los más diversos núcleos y en ocasiones cruzan las líneas de clase y también las de opciones ideológicas tradicionalmente contrarias.

Cabe decir que, frente a todo esto, la experiencia histórica recogida en la sabiduría popular de nuestros pueblos ha servido a los promotores de liberación en el continente como base desde donde buscar signos de esperanza. Que, tras 500 años de opresión, todavía hablemos de libertad; que ese anhelo permanezca irreductible en las clases populares; que del expolio a las etnias nativo-americanas y de la esclavitud de las africanas, haya brotado nuestro orgulloso pueblo mestizo y mulato; que armados de piedras y palos todavía nos enfrentemos en combate desigual a las fuerzas del poder; son señales evidentes de que, aun en medio de tanto dolor, nuestros pueblos han sabido sacar vida de la muerte.

Es claro que no todos los aspectos presentes en el proceso globalizador pueden ser descartados *prima facie* como intrínsecamente malos. La nueva crisis que la globalización impone sobre los proyectos emancipadores latinoamericanos es vista por muchos como una puerta hacia mayores posibilidades. De hecho, precisamente porque hay aspectos no sólo salvables sino además, necesarios, es por lo que, desde la periferia, gente como Xavier Gorostiaga está proponiendo el modelo alternativo de la mundialización. Con éste se pretende asegurar las conquistas históricas logradas hasta el presente por las mayorías populares y dar paso a estructuraciones mundiales que no reproduzcan las injusticias generadas y sostenidas por el proceso globalizador.

La nueva filosofía que intentamos trabajar desde nuestros países ve, en su inserción en el trabajo en pro del desarrollo y sostenimiento de este proyecto alternativo de mundialización, una nueva oportunidad de contribuir

a la búsqueda de un camino verdaderamente liberador para nuestros pueblos. Contribución ésta que, para ser verdaderamente eficaz, deberá ocuparse de trabajar el problema de la globalización desde su propia especificidad como disciplina pero sin perder de vista la necesidad absoluta de estar profundamente enraizada en la experiencia popular y alimentada por los datos provistos por las ciencias sociales, como condición *sine qua non* para su propia validez como agente transformador.

De entrada, entre las múltiples tareas posibles para la filosofía, quiero señalar dos que me parecen urgentes. En primer lugar, la filosofía puede cuestionar la validez ética del proyecto globalizador impuesto por el Norte y denunciar su rol en la reproducción del capital internacional que ha sido una de las fuerzas deshumanizadoras más potentes de la historia. Que la filosofía tenga capacidad para una crítica ética ha quedado suficientemente demostrado a lo largo de los siglos tanto para las filosofías europeas, asiáticas y no-occidentales como para los trabajos de corte latinoamericano, en especial los que en las últimas décadas han querido recoger los aportes de las filosofías de la liberación.

En segundo lugar, la filosofía puede contribuir al proyecto alternativo de mundialización mediante una apropiada historización de la globalización. Para esto tendrá que preguntarse qué se globaliza y qué no; quién lo globaliza y para qué; quién es el beneficiario último de esa globalización y por qué; y cuáles son las posibilidades (si hay algunas) que el proceso ofrece para la constitución de un mundo verdaderamente democrático.

Aquí pretendo explorar algunas pistas para la segunda de estas tareas de la filosofía latinoamericana contemporánea frente a la globalización. Mi interés no es hacer la historización definitiva de la globalización -no puede ser definitiva la historización de un proceso que, en el contexto del largo devenir humano, apenas comienza y del cual recién comenzamos a comprender sus efectos- sino más bien analizar lo globalizado hasta ahora como clave de lectura para una eventual historización. Este no es, pues, un trabajo que pretenda ser exhaustivo o agotar todo lo que puede decirse sobre la historización de la globalización. Es simplemente un pequeño aporte a una discusión que deberá seguir en los años venideros.

El presupuesto fundamental que subyace a mi trabajo es que a la realidad de verdad de la globalización se accede precisamente a través de lo que real y efectivamente resulta globalizado en el proceso. De manera que lo globalizado, en cuanto tal, sirve de criterio hermenéutico para una lectura historizada e historizadora de la globalización desde América Latina.

En la tarea historizadora tenemos una gran deuda con Ignacio Ellacuría, quien fue el primero en proponer y usar el método para desvelar las ideologizaciones que la derecha salvadoreña proponía como la única cara de la realidad. Usaré libremente los elementos del método historizador en particular los identificables en su trabajo sobre Derechos Humanos de 1989 porque, hasta donde sé, es en allí donde por primera vez aparecen claramente enumerados. En un trabajo que lleva la palabra "Historización" en su título, Ellacuría también trabajó la historización de la propiedad privada (Ellacuría, 1976) y de los derechos humanos y el bien común (1978). No obstante, se puede decir que, incluso más que uno de tantos métodos, ésta era para nuestro filósofo la forma concreta en la que su aparato crítico se enfrentaba a toda la realidad, en especial a aquella parte de ella que se le presentaba como ideologizada.

Conviene advertir dos cosas. En primer lugar, como sucede con muchas de las ideas ellacurianas, este método continuaba en desarrollo cuando el nefasto Batallón Atlacatl del Ejército Salvadoreño asesinó a su autor, en 1989. No es, pues, el producto terminado de su trabajo y, ciertamente, tampoco es el único método historizador concebible. En segundo lugar, y hablando precisamente de historizar, habría que ver hasta qué punto y bajo qué condiciones se puede trabajar la crítica de la globalización desde un método originalmente concebido sobre la marcha para el problema concreto de los derechos humanos. En mi opinión, los elementos del método enumerados en ese trabajo son perfectamente válidos para otras historizaciones. Si llega el día en alguien pruebe que no lo son, ese día habremos avanzado en nuestra comprensión de esta realidad. Después de todo, el peor favor que podemos hacerle a nuestros propios análisis de realidad sería el de atarlos permanentemente a específicas instancias metodológicas. Con el tiempo y sin darnos cuenta, terminaríamos forzando a la realidad para que se ajustara al método y no al revés.

A continuación enumero los elementos del método historizador según Ellacuría. Aunque me parece que el orden en que los presentó no necesariamente pretende ni debe ser tomado como normativo para el desarrollo del análisis. Los dejo tal y como aparecen enumerados por él: (1) la verificación práctica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste del concepto proclamado; (2) la constatación de a quién sirve o beneficia y a quien afecta; (3) el examen de las condiciones reales; (4) la desideologización de planteamientos idealistas; y (5) la introducción de la dimensión temporal para verificar cuándo son realizables los conceptos (Ellacuría, 1989). Veamos ahora cómo podemos acercarnos a la realidad de la globalización usando estos instrumentos de análisis.

Después de casi treinta años, la teoría de la dependencia (Cardoso y Faletto, 1969) todavía contiene algunos elementos que resultan útiles para entender nuestro mundo. Es cierto que países como los llamados "Tigres Asiáticos" que se insertaron inicialmente en la economía mundial como dependientes, ahora avanzan con paso firme hacia convertirse ellos mismos en dominadores. Sin embargo, todavía vemos cómo nuevas formas de dependencia emergen bajo condiciones determinadas por las viejas formas, de modo que nuestras sociedades están históricamente limitadas por esta determinación. De hecho, no sería de extrañar que el encumbramiento de esas naciones asiáticas, tenga como base la articulación de una relación de dominación con otros países, regiones o sectores sociales de su área o de otras. Estas nuevas formas de dependencia están ligadas a la revolución tecnológica que induce la restructuración del sistema de producción y que solidariza a clases similares a través de los países. Las viejas formas se expresan en la dependencia financiera y en la imposición de políticas de austeridad por parte del capital internacional sobre los estados nacionales. En el caso específico de nuestros países latinoamericanos, esta dependencia sigue primordialmente centrada en el capital norteamericano.

En el estadio actual de esta dependencia, la posición de AL en la división internacional del trabajo se está deteriorando (Castels y Laserna, 536). Las razones para este deterioro son: (1) que ha habido una transformación de la estructura del comercio mundial en la que la materia prima y los bienes agrarios pierden valor frente a bienes manufacturados; (2) que por no mejorar su desempeño en el sector de alta tecnología (fábricas

obsoletas, pobre sistema de comunicaciones viales y electrónicas y pobre capacidad informática para los procesos de manejo y distribución), AL no ha podido mejorar su capacidad para competir. De esta suerte, AL no puede importar alta tecnología porque no exporta suficientes productos industriales, y tampoco puede hacer esto porque su base industrial es obsoleta sin la importación de alta tecnología. Este círculo vicioso se vuelve central porque, frente a la generalizada oferta de bajos costos de producción en el "Tercer Mundo", lo que realmente termina por hacer competitivo un país es si éste puede equiparar esa oferta con tecnología apropiada. Como el conocimiento y la tecnología están principalmente concentrados en el centro, mientras más crece la dependencia de la economía central, más se afirma y reproduce la subordinación de la periferia en la estructura de dominación internacional (ib., 538-40; Ernst, 1987).

América Latina es una sociedad dependiente porque mantiene una relación estructural asimétrica con el centro según la que, en gran medida, nuestras sociedades están configuradas por los dinamismos e intereses sociales de las sociedades dominantes (Castels y Laserna, p.535). Por tal razón, para entender la mundialización desde AL, hay que preguntarse, entre otras cosas, sobre la manera específica y el lugar concreto que ocupan nuestros países en la estructura internacional de dependencia.

Castels y Laserna ven tres procesos interrelacionados originados en los países dominantes que están creando una nueva era. Estos procesos son: a) una revolución tecnológica de proporciones históricas cuyo núcleo básico está constituido por las tecnologías de información; b) la formación de un sistema económico internacional que, por vez primera en la historia del mundo, trabaja como una unidad en tiempo real apoyada por una infraestructura tecnológica que posibilita esa simultaneidad; y c) un proceso de reestructuración socioeconómica, tanto en el centro como en la periferia, que ha establecido las bases para una nueva acumulación de capital y legitimación política, en el centro, y que ha repartido el costo del proceso entre el centro y las periferias (Ib., 536).

Aunque la revolución tecnológica ha integrado a la mayoría de los países en una economía de mercado, ha cambiado el balance de ventajas y desventajas comparativas entre países y firmas comerciales. El resultado es una crisis económica que está transformando el terreno de juego de los



procesos sociopolíticos en el continente. Aunque estos procesos son más o menos autónomos, la crisis los fuerza a interactuar sólo dentro de los límites de su particular posición en el contexto del sistema económico internacional (Ib., 537).

En la ausencia de una ruptura revolucionaria, y con un dejo de pesimismo, Castels piensa que la única salida para esta crisis parece ser la renegociación de los términos de la dependencia. Pero esto plantea dos graves preguntas: primero, quiénes han de ser los actores de esta renegociación; segundo, cuál ha de ser la naturaleza de esa nueva dependencia (Ib., 544). Para quienes trabajan por una Latinoamérica más justa, la propuesta de renegociación pasa por el cuestionamiento de la justeza ético-política del ajuste económico del proceso globalizador que, tal y como se va desarrollando hasta ahora, y como ha sido el caso para los estadios previos, requiere de la existencia de sociedades y economías subordinadas como condición para el desarrollo de las metrópolis, sean éstas estados nacionales o conglomerados de poder del capital intra o transnacional.

Hasta ahora, sin embargo, en la cara de la presente crisis, lo que se está dando es lo que Castels y Laserna llaman "integración perversa" (*perverse integration*) en la que la dependencia se rearticula mediante la economía ilegal. El caso más claro es el de Bolivia que, por la baja del precio de la materia prima que importa, se ha tornado, en cierto sentido, "desechable" para el centro. Pero, por la necesidad de paridad con los niveles culturales (nivel simbólico) y tecnológicos (nivel cultural) centrales que afecta a las élites locales, la tendencia que predomina es la de integración en la economía mundial. En el caso de esta república sudamericana, esto acontece a través del cultivo y la venta de la coca cuya tasa de exportación en los 80 fue el doble de toda la exportación legal del país (Doria Medina, 1986; Blanes, 1989). El efecto es doble: a Bolivia se la inserta en la economía mundial como proveedora de nueva materia prima y, además, "se la inserta con una ventaja comparativa porque (por el momento) no en todas partes se puede producir coca" (Alarcón, 95) y Bolivia provee la droga que más concuerda con la presente etapa de la evolución social del Norte. Respecto de los actores en esta nueva renegociación, la novedad la aporta la emergencia de los carteles de la droga que, a ambos lados de la frontera, actúan como negociadores *de facto*.

No obstante lo pervasivo de esta dependencia, algunos afirman que, además de dialéctica, es una dependencia dinámica: lo que pasa en la periferia es algo más que una simple reacción a los dictados del centro. Hay condiciones al interior de la periferia, tales como las alianzas sociales, conflictos y lucha de clases, que son, en un sentido, endógenas y que deben ser estudiadas como tales (Parthasarathy, 1994, 111). Al interior de nuestros países, la viabilidad de un proyecto económico nacional descansa en la capacidad del Estado para -aun permaneciendo autónomo- formular un proyecto de desarrollo y negociarlo con grupos sociales que lo apoyen. Ambos elementos, negociación y autonomía son absolutamente necesarios. En adición, la unidad nacional no garantiza la inserción uniforme de todo el país en el sistema. De hecho, en la mayoría de los casos, esa inserción es asimétrica (Alarcón, 1995).

Las formas espaciales son producidas por la acción humana de acuerdo a los intereses de la clase dominante, según un determinado modo de producción y un específico modelo de desarrollo, y expresan las relaciones de poder de cada sociedad. Según Castels (1983), uno de los procesos fundamentales que se han originado a raíz de la presente crisis mundial es la formación de una nueva relación histórica entre el espacio y la sociedad. Esta nueva relación puede explicarse desde la disociación del espacio de las organizaciones respecto del espacio de la experiencia. De un lado, el espacio del poder está siendo transformado en corrientes o flujos. Del otro, el espacio de significado se está reduciendo a microterritorios de nuevas comunidades tribales. En un proceso cuyo término es la destrucción de la experiencia humana, de la comunicación y últimamente de la sociedad, la información tiende a disociarse de la comunicación, el poder se separa de la representación política y la producción del consumo (ib.) En el viejo modelo industrial de desarrollo se podían señalar cuatro procesos socioespaciales: la creación de las llamadas "áreas metropolitanas"; la especialización de localidades espaciales; la mercantilización de la ciudad; y la movilización de la población según criterios de maximización de la ganancia. En la nueva fase del capitalismo, el impacto de la nueva tecnología, basada en las revoluciones en los sistemas de comunicación y en microelectrónica, el principal proceso socioespacial es la transformación de lugares espaciales en flujos y canales. Esto implica la deslocalización de los procesos de producción y consumo (Meier, 1962), como se ve en las compras por teléfono

o con tarjetas de crédito, por ejemplo. El nuevo espacio del presente modo del capitalismo, que combina lo informacional con lo industrial, es un espacio variable formado por localidades jerárquicamente ordenadas en un sistema que cambia constantemente: flujos de capital, de trabajo, de elementos de producción, de mercancías, de información, de decisiones, de señales. Todo significado está disociado de la experiencia. La experiencia interna está disociada de la experiencia externa. El poder está en quien controla la información: la comunicación se ha separado de la información. Castels piensa que la nueva élite tecnocrática requiere de un estado sin fronteras, sin territorios, sin límites, que controle la población mediante medios electrónicos con archivos en memorias interconectados, relajamiento de las fronteras, centralización del control energético y concentración de las decisiones en pequeños grupos que dependen de poderosas maquinarias burocráticas que consideran a los gobiernos locales como parroquiales e incompetentes (1983,11). Las multinacionales han tenido éxito en su intento de mantener la unidad del manejo y control centralizado del flujo de capital, a costa de la fragmentación del trabajo (y de los trabajadores) en la economía informal; la fragmentación de la localidad (y por consiguiente de las comunidades residenciales); la fragmentación de los mercados (y por consiguiente de los consumidores) y la fragmentación de los Estados (y por consiguiente del control político).

No obstante, tanto en el seno mismo de las sociedades dominantes como en nuestros países, este orden está siendo retado por obreros, mujeres, ciudadanos y movimientos sociales, ecologistas, urbanos y campesinos. A veces, esta resistencia toma la forma de las viejas formas sociales que las comunidades dejaron atrás, como es el caso de los cubanos de Miami o de los chinos de San Francisco o, en cierto sentido, de algunas comunidades de desplazados de guerra en nuestra región. Otras veces asume carácter de guerra, como en el caso de las "maras" salvadoreñas, lo mismo en Los Angeles que en San Salvador, donde la identidad de grupo está en función de la sobrevivencia colectiva. Entonces, en el plano del poder, la brecha entre la sociedad civil y el sistema político se está ampliando por la rigidez de los partidos políticos que no son receptivos a incorporar los valores y demandas expresadas por estos nuevos movimientos sociales. Frente a modelos que tienden a uniformizar su percepción de la realidad social, y que ponen su meta en la homogeneidad y el consenso, la experiencia histórica reciente

demuestra que la tendencia dominante es precisamente la opuesta: las sociedades son cada vez más plurales y conflictivas y las fuentes de conflicto y cambio histórico son más y más diversificadas (Touraine, 1982). Bajo estas condiciones históricas, cada actor se ve forzado a definir su propio modelo de calidad de vida en vez de confiar en la superioridad de la lógica de la totalidad. No obstante, esto las sitúa en un irremediable curso de colisión cuyo resultado, según Castels (1983) no será una nueva hegemonía sino la desintegración social en campamentos de guerra con núcleos de resistencia clandestina. Precisamente por esto, la clave no está en buscar la supresión del conflicto o la eliminación de sectores sociales antagonicos, tarea que ha resultado hasta el presente nada menos que imposible, sino que la clave está en reconocer y defender nuestra propia especificidad histórica y al mismo tiempo permitir la expresión e influencia de todos los sectores sociales asegurando lazos y vías de comunicación entre todos ellos.

Este modelo no pretende la creación de una sociedad, según la teoría pluralista tradicional, basada en grupos de interés y que ignore los actores sociales en conflicto, sino que pretende el reconocimiento del nuevo horizonte creado en nuestro mundo por la interacción entre el sistema político y los movimientos sociales (Touraine, 1980). Sólo de esta manera se puede revertir la crisis de legitimidad del Estado contemporáneo. Es necesario fortalecer los gobiernos locales, la descentralización administrativa y la participación ciudadana si se quiere conectar al Estado con la sociedad civil.

Encaminándonos hacia una eventual historización de la globalización diremos, pues, que una de sus primeras notas características, tal como se vive en el presente de AL, es que nuestra inserción en este nuevo mundo -quizá por primera vez en vías de convertirse en verdaderamente "global"- es una inserción marcada, desde el inicio, por relaciones de dependencia y dominación. Cuando la nueva etapa de globalización irrumpe, por así decirlo, en AL, nos ha encontrado estructurados en la red de dependencia del Sur hacia el Norte. Todos los signos apuntan a que el proceso mismo de la globalización se ha echado a correr desde los países dominantes precisamente como una nueva reconfiguración de las relaciones de producción que sigue haciendo posible la reproducción de capital. En este sentido, más que la emancipación de los lazos de dependencia, el proceso

pretende la diversificación de estos lazos que, si bien transformados en su dimensión espacio-temporal, continúan dando soporte al sistema.

El análisis de la forma en la que la vida social se organiza a través del tiempo y del espacio, puede arrojar luz para entender la realidad de la modernidad mundializante de suyo. En nuestra era mundializada, los niveles de distanciamiento de estas dos notas de lo real aumentan considerablemente. De hecho, en principio, puede decirse que la globalización se refiere al proceso mediante el cual la relación entre los eventos y formas sociales locales y las distantes se estira de acuerdo a ese distanciamiento. Es "la intensificación de las relaciones sociales mundiales que unen localidades distantes de manera tal que los sucesos locales son afectados por eventos que ocurren a miles de millas de distancia y vice versa" (Giddens,1990). De entrada, esto tiene una determinación muy concreta sobre nuestro acceso a la realidad: lo acertado o desacertado de todo estudio de lo local será relativa a la toma en cuenta del impacto que sobre éste tiene esta realidad globalizada. En el pasado, como lo evidencian todavía algunas de nuestras ciudades de la época colonial española, las transacciones culturales entre grupos sociales estaban generalmente limitadas por elementos de la geografía o la ecología, o por la activa resistencia a interactuar con "los otros". Y cuando estas transacciones se dieron, además del comercio tuvieron su mayor fuerza en la guerra y en las peregrinaciones religiosas (Appadurai,1990) pero generalmente esto se lograba a altos precios sociales y con muy poca estabilidad en el tiempo. Las empresas coloniales pueden verse como un paso en la dirección de la globalización, al sentar las bases para el tráfico permanente de ideas y personas que eventualmente dieron pie a los nacionalismos recientes. Más tarde, y con lo que Benedict Anderson ha llamado "el capitalismo de imprenta", llegó una revolución en los medios de comunicación social que convirtió en prescindible la comunicación directa de grupos y de personas (Anderson,1983). Sin embargo, esta revolución palidece ante la explosión tecnológica del mundo moderno que nos ha obligado, entre otras cosas, a reinventar el significado de las palabras "vecino" y "vecindario", y esto no sólo por la asombrosa proximidad que nos dan los medios sino, además, porque los medios mismos rompen todo sentido de lugar (Meyrowitz,1985).

Esta ruptura es simultánea a un nuevo uso de la imaginación en la vida social. La imagen en sí misma, pero, además, lo imaginado especialmente la comunidad- y el imaginario -en tanto que paisaje construido de las aspiraciones colectivas-, todos canalizadas por los medios, se han convertido en centrales para la negociación entre individuos y entre lugares de posibilidades globalmente definidas (Appadurai,ib.). El problema central se plantea en términos de homogenización versus heterogeneización cultural. Desde los países dependientes de AL lo primero se suele explicar en términos de "americanización". Pero esto deja fuera el proceso de incorporación de los elementos importados y su apropiación por parte de las culturas subalternas, así como el devenir de su desarrollo propio una vez han sido incorporados. El segundo modelo, el de la heterogeneización cultural, parece ser más apropiado, ya que puede dar cuenta del hecho de que la economía cultural global es un orden complejo, superpuesto y disyuntivo.

Me parece que esta heterogeneidad puede entenderse mejor desde las cinco dimensiones del flujo cultural en el mundo, propuestas por Arjun Appadurai (1990). Estas son: la etnósfera, la mediósfera, la tecnósfera, la finansiósfera y la ideósfera. Las cinco son los múltiples mundos constituidos por la históricamente situada imaginación de las personas y de los grupos alrededor del mundo. Los flujos y reflujos mundiales actuales ocurren en las disyunciones de estas esferas.

Etnósfera son las personas. Está integrada por turistas, inmigrantes, refugiados, exiliados, trabajadores temporales. Aquí no se implica que no haya población estable. Lo que se quiere enfatizar es que aun la vida de la población estable está enteramente marcada de múltiples formas por el constante desplazamiento y flujo de los movimientos humanos. Tecnósfera es la configuración global de la tecnología que se mueve rápidamente por el mundo de acuerdo a un complejo conjunto de relaciones entre flujos de dinero, posibilidades políticas y la disponibilidad de mano de obra diestra y no diestra. Y, aunque todavía podemos usar indicadores económicos tradicionales para explicar la realidad, la creciente complejidad del sistema los hace cada vez más limitados.

Por eso resulta útil hablar de la finansiósfera, pues el movimiento del capital global es ahora mucho más misterioso, rápido y difícil de seguir que antes. El punto crítico es que la relación global entre estas tres esferas es



impredecible y disyuntiva en grado sumo. Sobre estas tres, se montan la mediósfera y la ideósfera, ambas esferas de imágenes. La primera se refiere tanto a la distribución de la capacidad de producir y diseminar información (periódicos, revistas, estaciones de T.V. y cine) como a las imágenes del mundo creadas por estos medios. Alrededor del mundo, la gente recibe inmensos y complejos repertorios de imágenes narrativas a través de una increíblemente diversa serie de medios. En ellos, la línea divisoria entre el mundo de la mercancía y el mundo de la noticia se torna muy borrosa. Lo mismo puede decirse de la línea entre lo real y lo ficticio, con peligrosas consecuencias para la comunicación. No es casualidad que los grandes conflictos armados y políticos de finales de siglo hayan recibido tanto despliegue en esta esfera.

Las ideósferas también son concatenaciones de imágenes pero son generalmente políticas y están conectadas con ideologías estatales y contra-ideologías de grupos de oposición. Están compuestas por elementos que han estado entre nosotros por mucho tiempo y que participan de una cosmovisión que tuvo sus comienzos en los tiempos de la Ilustración Europea. Incluyen ideas como "libertad", "justicia", "derechos humanos", "soberanía", lo mismo que "democracia", "seguridad nacional" y otras.

Appadurai argumenta que esta cosmovisión originada en la Ilustración tenía su propia lógica interna y suponía un cierto tipo de relación entre la lectura, la representación y la esfera pública (Ib.). Mas, al extenderse por el mundo, esta particular concreción de la ideósfera ha tenido que pasar por innumerables traducciones contextuales que median su introducción en la vida política de cada país o región. Tal y como sucedió en el caso salvadoreño, cada instancia de traducción se ve modulada por las fuerzas sociales que pugnan por legitimar sus particulares versiones ideosféricas. En El Salvador, la pugna en la ideósfera reflejó muy bien la conflictividad presente en la finaciósfera. La historización ellacuriana, en tanto que pretendía desvelar la ideologización interesada de la ideósfera por parte de las élites salvadoreñas, no pudo evitar entrar en conflicto directo con éstas. De modo que esta traducción contextual de la que hablamos, no está libre de conflictividad y, aún más, pareciera ser que la supone, por su propio carácter.

Hablar de estas esferas no implica en manera alguna que la realidad sea conceptualizada de manera fija. Hay flujo y reflujo entre estas esferas y, según Appadurai, esto ocurre en y a través de las disyunciones entre ellas. Tampoco son nuevas, pero se han tornado centrales para la política de la cultura global.

Aunque la globalización se sirve de instrumentos de homogenización, es importante hacer la distinción entre las dos. No toda globalización es de suyo homogeneizante y, aun en los casos en los que eso se da, una vez la cultura "receptiva" se apropia de los elementos de la cultura dominante, los devuelve al centro como diálogos y/o retos heterogéneos. Para Appadurai, una nota constitutiva de la cultura es su carácter fundamentalmente fractal. Para entenderla es necesario recurrir a teorías del caos que den cuenta de complejidad de las relaciones humanas. Me parece que toda buena historización necesitará dar cuenta del intrincado conjunto de elementos constitutivos de la cultura en general y de nuestras culturas en vías de globalización en lo particular, cuyas interacciones es imposible comprender sin reconocer, entre otras cosas, lo impredecibles que éstas son y además, sin reconocer la multiplicidad de efectos que una misma causa tiene sobre innumerables aspectos del conjunto de elementos culturales.

Otro de los rasgos más importantes de la globalización es su carácter eminentemente dialéctico. Mientras unos sectores locales o regionales han ganado poder en la arena internacional (Lejano Oriente), otros sectores (Europa) parecen haberlo perdido. Wallerstein (1979,184) divide el sistema mundial moderno en tres componentes cuyos miembros varían en el tiempo: el centro, la semi-periferia y la periferia. Son primariamente categorías económicas, ya que más que el orden político, es el capital el que ha mundializado la realidad social (Ib.) El problema con este acercamiento, nos dice Giddens, es que el cambio social se explica desde el capital, que es sólo uno de los nexos dominantes (Giddens,1990). Para él, la economía capitalista global es sólo una de las cuatro dimensiones de la globalización. La segunda dimensión son los Estados. Son éstos, no el capital, los que constituyen los principales centros de poder global. Porque si bien es cierto que algunas corporaciones tienen presupuestos más grandes que los de muchos de nuestros países, no es menos cierto que los Estados todavía controlan los territorios y los medios de violencia. Así, aunque las



corporaciones dominan el ámbito de la economía mundial, son los Estados los que dominan el ámbito político. Unas y otros se influyen mutuamente pero las empresas logran mantener un aislamiento que les da amplia capacidad de manejo de sus asuntos.

Las tercera dimensión de la globalización es el orden militar. Este asegura la soberanía territorial y, junto con la riqueza de un país, constituye la base para su mayor o menor influencia en el sistema global. No se trata sólo del despliegue de la industria de armamentos o de las alianzas entre naciones sino que incluye la guerra misma, como ha quedado demostrado con la guerra de Kuwait y la ex-Yugoslavia.

La cuarta dimensión de la globalización es la división internacional del trabajo, que incluye la diferenciación entre áreas con más desarrollo industrial y áreas con menos desarrollo. Esta especialización corre no sólo en términos de las tareas sino también según los tipos de industria, las destrezas y la producción de materia prima. La inserción acelerada de muchos Estados en este esquema ha reducido la hegemonía de éstos a lo interno de sus países ya que, mientras más insertos estén en la economía mundial más interdependientes se vuelven sus economías de lo que pase en los demás países y en el sistema como un todo.

Lo que subyace a estas cuatro dimensiones es un proceso de "globalización cultural" que se da a través de las tecnologías de comunicación. El punto aquí no es que los medios hayan ampliado nuestro conocimiento y dominio de la realidad mundial sino que el mismo carácter global de las instituciones de la modernidad no sería posible de no ser por la acumulación de conocimiento representado por el contenido de lo comunicado.

Aunque en su *Filosofía de la Realidad Histórica* (1990), Ellacuría no trabajó directamente el tema de la globalización, sería interesante preguntarse qué puede aportar a esta discusión su elenco de las fuerzas históricas (Ibid., 568) en especial las que llama "fuerzas naturales", "fuerzas biológicas" y, en cierto sentido, las "fuerzas psíquicas" que no han sido incorporadas en los trabajos de Giddens ni de Appadurai y que son imprescindibles para una completa historización del tema que nos ocupa hoy puesto que fundamentan a todas las demás.

Por otro lado, es importante desde el nivel de la ideósfera, desvelar cómo la globalización tiene como presupuesto ideológico una cierta comunidad de propósitos entre los países que la definen e impulsan y los que se ven forzados a integrarse a ella. No obstante, es claro que ambos proyectos, el proyecto globalizador del Norte y la propuesta alternativa del Sur, aun teniendo elementos en común (computadoras, fax, medios de comunicación, importación y exportación de materia prima y productos, entre otros) son de suyo radicalmente opuestos. Lo que el Norte quiere globalizar es lo que al globalizarse no constituye amenaza alguna al sistema (o al menos, represente un riesgo que valga la pena correr) y que fortalezca y reproduzca los lazos de dependencia. Al circo de la globalización no se entra con pie de igualdad cuando lo que se globaliza es sólo y únicamente aquello sobre lo que el Norte tiene control, sea que lo veamos desde las esferas de Appadurai o desde las dimensiones de Giddens. La propuesta de globalizar la riqueza existe sólo como la justificación ideologizante del modelo y no como una promesa de futuro, porque, como decía Ellacuría, para que nuestros países alcancen el nivel de vida del Norte, y sobre todo el nivel de uso de recursos que le acompaña, necesitaríamos de varios planetas adicionales. No. Lo que los grupos conscientes del llamado "Tercer Mundo" quieren globalizar es precisamente lo contrario: información popular, vínculos entre grupos, sectores y clases que hagan avanzar los proyectos locales, regionales e internacionales de liberación.

Hace muchos años que la miseria, el hambre, la violencia institucionalizada, la injusticia y la opresión están globalizadas para tres cuartas partes de la humanidad. En cambio, la afluencia de bienes, la sobreabundancia de recursos y medios, ha permanecido sospechosamente regionalizada, reducida a unas regiones geográficas y protegida por aquellos a quienes alimenta. Hoy, cuando quizás nuestros pueblos están en condiciones de entrar en el proceso por su propio pie, tomando lo que quieren y desechando lo dañino, conviene embarcarnos en una reflexión seria sobre lo que queremos mundializar desde nuestra propia realidad. ¿Qué es aquello bueno, humanizante, justo, liberador, que, siendo específicamente latinoamericano, depende por tanto exclusivamente de nosotros para su mundialización? Aunque está claro que el proceso va, mucho más allá de la simple inserción de novedad de ópticas o novedad temática, hacia transformaciones propias de la estructura del proceso mismo, me parece que

esa inserción es también necesaria y hasta urgente. Es claro que el modelo de civilización del "Primer Mundo" no es universalizable. De hecho, su sobrevivencia en el tiempo está cimentada precisamente sobre la imposibilidad de su universalización. Por esta razón, Ellacuría propuso una civilización de la pobreza, entendida como austeridad y uso adecuado de los recursos del planeta. Quizás sea hora de mundializarla.

## Bibliografía

- Anderson, B. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso, 1983.
- Appadurai, Arjun, "Disjuncture and difference in the global cultural economy", en *Public Culture*, 2,2 Primavera 1990; en Patrick Williams y Laura Chrisman eds., *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press, 1994.
- Blanes, José "The cocaine economy and the urban informal sector in Bolivia: the case of La Paz." En A. Portes, M.Castels y L.Benton, eds., *The informal economy*. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press, 1989.
- Cardoso, Fernando H. y Enzo Faletto *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI, México 1969.
- Castels, Manuel. "Crisis, planning, and the quality of life: managing the new historical relationships between space and society." *Environment and Planning D: Society and Space*, 1983, vol.1
- Castels, Manuel y Roberto Laserna, "The new dependency: technological change and socioeconomic restructuring in Latin America." *Sociological Forum*, vol.4,no.4,1989.
- Ellacuría, Ignacio, (Copia de manuscrito sobre Derechos Humanos del 17 de mayo de 1989).
- Giddens, Anthony, *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990, pp.63-78,183; en Patrick Williams y Laura Chrisman eds., *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press, 1994.
- Doria Medina, Samuel, *La economía informal en Bolivia*. La Paz: Offset Boliviana, 1986.
- Ernst, Dieter, *Innovation, industrial structure and global competition: the changing economics of Industrialization*. Frankfurt: Campus Verlag, 1987.
- Meyrowitz, J. *No sense of place: the impact of electronic media on social behaviour*. New York: Oxford University Press, 1985.
- Meier, R., *A communication theory of urban growth*. Cambridge, MA: MIT Press, 1962.
- Parthasarathy, Balaji, "Marxist theories of development, the new international division of labor and the Third World." *Berkeley Planning Journal* vol.9, no. 105- 107,1994.
- Touraine A, ed., *Mouvements sociaux d'aujourd'hui. acteurs et analystes*. Paris: Les Editions Ouvrières, 1982.
- Touraine A, *L'Après-socialisme*. Paris: Grasset, 1980.
- Wallerstein, Immanuel, "The rise and future demise of the world capitalist system: concepts for comparative analysis", en su *The capitalist world economy*. Cambridge University Press, 1979.

# La liberación de la globalización

*Jon Gandarias*

Este trabajo ofrece una reflexión post-Encuentro, sintética y, si vale la expresión, "globalizante", sobre muchas de sus valiosas aportaciones y sobre algunos aspectos que, quizás, por diversas causas, no se exploraron suficientemente.

La primera parte resume elementos claves de los complejos fenómenos que se aglutinan bajo el lema ambiguo y paradójico de globalización, en singular. Se analizan, en cambio, las diversas globalizaciones, en plural, con sus premisas, ámbitos, procesos y repercusiones. La tesis planteada es que la globalización no es una situación única, ni unívoca. Ni inevitable. Ni, en su conjunto, enriquecedora para la sociedad humana y el mundo en que vivimos. Por el contrario, conlleva una lamentable homogeneización de discursos y estructuras, y un negativo uniformismo de modos, espacios y tiempos. Es un modelo que conduce a la imposición desde fuera, la exclusión, la despersonificación y la pérdida de valiosas identidades comunitarias.

Como corolario del análisis, se presenta un bosquejo de las acciones requeridas para liberarse de las opresiones globalizadoras. Se resumen los marcos conceptuales de las identidades autónomas y de su desarrollo en autodeterminación y autosuficiencia. También se esbozan las fuerzas que, desde sus bases sociales, han de activar sus propias liberaciones, en las raíces plurales de sus diversos entornos; las modalidades de acción liberadora y las estrategias necesarias para una liberación democrática mundial.

En resumen, concebimos la globalización como suma de realidades y como visión multiforme. Por un lado, como patente fenómeno histórico, y por otro, como metáfora y paradoja que posee una variedad de raíces y efectos. La globalización es un complejo fenómeno institucionalizado que posee varios niveles de influencia ejercida sobre las vidas de incontables millones de seres humanos. El proceso de emanciparnos de ella lo concebimos como una actividad deseable, necesaria y factible.

### **Perspectiva histórica**

Se habla de nuestra era como una etapa única en la historia debido a la globalización. Esta perspectiva contiene elementos de visión miope basada en la creencia de que la economía es el valor máximo de la existencia y de que sus estructuras determinan y dirigen la cultura, la política y la sociedad. Esas premisas son falsas. Otras, muy diferentes, son las que enmarcan esta exposición.

Afirmamos que la economía, con sus valores y estructuras, debe de estar supeditada a los valores y estructuras de las comunidades sociales. Es decir, que la civilización económica debe estar subordinada a la cultura social que ha de dominar y controlar a las culturas económicas y políticas.

Una adecuada perspectiva histórica demuestra que la globalización actual no es un fenómeno sin precedentes. Al contrario, la historia universal exhibe flujos continuos de globalización. Todos los imperios que han surgido (y caído) han sido esencialmente corrientes fallidas de globalización negativa. Como también son modelos de globalización positiva todas las ciencias, las lenguas francas, las religiones y las filosofías.

Desde una perspectiva histórica, la globalización actual posee mayor magnitud y ámbito; pero eso es todo. Ni es exclusiva, ni admirable. Solamente el futuro dirá si es irreversible. Mantengamos la esperanza de que no lo sea.

### **Ambitos y consecuencias**

La globalización es, sin duda, un fenómeno complejo. Incide en todas los entornos: economía, política, cultura y sociedad. Al analizar sus efectos observamos una amplísima variedad contrapuesta. Por una parte, favorece la apertura de posibilidades, el cambio, la expansión. Por otra,

provoca en todas las esferas una creciente estratificación que aumenta las desigualdades, las injusticias y el dominio de los grupos de poder constituido.

Para abarcar sus dimensiones, es necesario precisar que globalización no es un concepto unívoco sino intrínsecamente ambiguo y que contiene una buena dosis de equivocidad. Hay que distinguir, por tanto, entre su retórica y su realidad.

La retórica incluye estereotipos como "aldea global", "mercado global", "desarrollo global". Todas esas expresiones son meras metáforas y, por ende, simples paradojas que encierran una mezcla engañosa de verdad e ilusión. La aldea global de McLuhan es una entidad poética, porque su acuñador era un visionario, un poeta. Los economistas que, para su infortunio y con perdón de algunos amigos, raramente son poetas sino practicantes de lo que se ha llamado certeramente "la ciencia nefasta (*The dismal science*)", usan los términos "global" y "libre" con una acepción restringida y equívoca. En su "economía global", ni el acceso ni la distribución (y mucho menos la equidad ética) tienen nada de verdaderamente global, puesto que conducen a una creciente centralización, fragmentación y dependencia atomizante de los sectores económicos a todos los niveles *inter* e *intra* nacionales, así como a una aguda desglobalización, es decir, concentración del poder.

### Globalización económica

Dentro de la estructura multidimensional de la globalización de hoy y la dinámica de sus procesos, su ámbito de mayor vigencia y el de más serias consecuencias es el económico, ya que afecta (negativamente, sobre todo) a una gran parte de la población del planeta.

Es importante distinguir entre la globalización económica de impacto positivo para quizás el 20% de sus habitantes y la enorme desglobalización que afecta al 80% restante de seres humanos marginados y excluidos por efecto directo del modelo económico vigente.

El llamado mercado global y libre produce, como secuela inmediata e ineludible, una creciente localización de la riqueza, una redistribución cada vez más diferenciada, es decir, menos globalizada, entre países y segmentos socio-económicos; así como menor capacidad de elección económica para la inmensa mayoría de los participantes en la economía global.



El discurso ideológico del modelo global está en obvio desacuerdo con la praxis de su neocolonialismo económico. Las nuevas plantaciones globales, bajo la gestión global de las entidades globales (e incluso virtuales) llamadas *Transnational, Inc.* explotan ahora los recursos humanos en todo el globo para lograr una disminución global de los salarios que redunde en global beneficio de muy pocos.

### Globalización institucional

La economía se globaliza hoy, en gran parte, por medio de sus agentes institucionales de poder. Ya se mencionó a las transnacionales, curiosas entidades que son globales no sólo por su alcance sino también por su empeño en desnacionalizar su domicilio social y así evadir los controles y responsabilidades fiscales y legales de las demás empresas nacionales.

En un plano similar se ubican las instituciones financieras. En segundos se globaliza la transferencia de billones de dólares. Esta globalización electrónica del dinero es una realidad espeluznante. Quizás demuestre con mayor acuidad que ningún otro elemento lo endeble y caótico que es este sistema económico global, el saber que, cada hora, valores que exceden los PIB de muchos países se movilizan mediante máquinas a través de millones de kilómetros.

Es pavoroso comprender que las órdenes a que obedecen ciegamente esas máquinas se emiten desde zonas de oscura irrationalidad: los impulsos emocionales que rigen los mercados de valores y que son simples rumores, temores, azares, riesgos, especulación y lucro. Respecto a los aún más imprevisibles mercados de valores "futuros", este modelo de irrationalidad globalizada institucionalmente alcanza una profundidad abismal.

Por fin es pertinente mencionar a los mecanismos primarios de la globalización económica: las instituciones financieras internacionales o IFI's. Ellas deciden las reglas globales del juego, imponen normas globales, modelos uniformes, controlan los créditos, exigen rígidos ajustes estructurales, con el uso global del palo y la zanahoria.

Resulta irónico constatar que, en agudo contraste con los otros agentes institucionales en el sector privado y en el sector público, las sedes matrices de estos agentes globales estén localizadas en una zona restringida y muy poco global del Noroeste de Washington D.C.

### Globalización política

A nivel internacional, la globalización política tiene mucho menor incidencia que la económica. Ello se debe a la mayor debilidad de los credos ideológicos políticos, los modelos de desarrollo político y los controles políticos ejercidos por las instituciones globales. Es cierto que la retórica de la democracia corresponde a la del mercado libre y que ambas se venden como doctrinas globales, si no como dogmas. Pero también es cierto que la democracia política es mucho menos monolítica que la del mercado global. Igualmente los modelos de desarrollo político admiten mucha más diversidad que los del económico y su control institucional es mucho menos rígido y uniforme.

En el ámbito político internacional no operan las transnacionales ni las multinacionales financieras, excepto para aprovecharse de los apoyos que les pueda ofrecer cualquier poder político para incrementar sus beneficios. La ONU va gradualmente expandiendo sus funciones de globalización política, pero todavía débilmente, paso a paso y con mucha lentitud. Con la transición del modelo bipolar al multipolar en el sistema político mundial, emergen procesos de tenue globalización, en términos de acuerdos multilaterales, integración regional y cumbres multinacionales o hemisféricas.

La Unión Europea, por ejemplo, está marcando una pauta modélica notable en su marcha, a trompicones, hacia una positiva globalización regional. Con todo, el panorama actual de globalización política muestra unos efectos claramente positivos. Me refiero a la relativa debilitación de los Estados como fuentes exclusivas de poder, identidad y soberanía nacionales. Al ampliarse el ámbito multinacional, decrece el control ejercido por el Estado sobre la sociedad y el pueblo.

Este trabajo argumenta que la entidad a quien los pensadores de influencia europea llaman Estado representa las estructuras ambivalentes, pero en conjunto nocivas, de poder ejercido sobre la nación y la sociedad por élites dominantes. Y que su frecuente función de globalización a nivel nacional es negativa, puesto que se expresa en políticas centralistas, homogeneizantes y opresivas, sobre las regiones, las nacionalidades, las etnias y en general sobre todas las comunidades sociales.



Es una peligrosa falacia aceptar al Estado como fuente y donador de identidad (o de competencias autonómicas, como en España) a sus nacionalidades, asociaciones o ciudadanos. El Estado es simplemente una creación delegada de los ciudadanos y, por tanto, debe estar totalmente a su servicio. Su misión exclusiva consiste en gestión administrativa y prestación de servicios y no, como muchos creen y sucede con excesiva frecuencia, en el ejercicio de la autoridad y el poder. Jamás debemos olvidar que la democracia se funda en el principio radical del pueblo como dueño exclusivo de toda soberanía, autoridad y poder.

### **Globalización tecnocultural**

Por último, este análisis somero de la globalización actual debe incluir su crucial entorno de técnica y cultura. Son obvios los efectos globales que producen la informática, la radio, la televisión, la música y el cine. La tecnocultura en que todos estamos englobados, y con mucha mayor intensidad las generaciones jóvenes, nos está arrastrando a una civilización monocroma en gustos, vestidos, lenguajes, hábitos de consumo, de diversión e imágenes. Es decir, a una profunda, casi total, globalización monótona de estilos de cultura y vida. Esto es resultado del creciente monopolio de las tecnologías que controlan y transmiten el conocimiento y la comunicación y que, a su vez, son controladas por las oligarquías globalizantes del poder económico mundial.

Por otra parte, es oportuno mencionar, en este campo, la positiva influencia que ejercen algunos eventos culturales globalizantes, como son a escala internacional o mundial, las ferias, las exposiciones de arte, los festivales de cultura, los juegos olímpicos y las copas del mundo de fútbol u otros deportes.

### **Resumen crítico**

Nuestro análisis de la globalización actual se puede resumir en las siguientes afirmaciones:

1. Toda globalización es un proceso que lleva, a escalas cada vez más amplias, hacia la homogeneidad de valores y requisitos, de espacios y tiempos, de pautas y recetas, de procesos y estructuras. Su creciente homogeneidad afecta sobremanera la vida humana.

2. La globalización presume la primacía de lo universal, lo uniforme, lo previsible, lo automático y lo macro sobre lo diverso y lo micro. Aquí se mantiene lo contrario: que lo diverso no es, en sí, fragmentador o disforme. No tiene que llevar a la atomización ni al separatismo ni a la desintegración. Y que lo micro es superior a lo macro porque es su fundamento inherente y natural. La globalización actual, como fenómeno primordialmente macro-económico, refleja una restringida y limitante visión ideológica. Propugna que los valores económicos son los valores supremos y que los mecanismos y modelos del sistema económico no sólo son superiores sino que deben ser los órganos de control determinante sobre los sistemas sociales, culturales y políticos.

Más aún, la ideología neoliberal proclama que su ideal máximo (el lucro individual) constituye también el óptimo mecanismo de redención y desarrollo, económico en primer lugar y de ahí, como consecuencia inevitable, de desarrollo y redención en todos los demás entornos: social, cultural y político. Es evidente que dichos presupuestos son utópicos y falsos. En primer lugar, la macroeconomía, como sistema de vida humana es inferior y debe supeditarse a otros macrosistemas mucho más valiosos para la humanidad, que incluyen, aparte de los ya enunciados, las éticas, los valores, los derechos y responsabilidades, las ciencias, las filosofías y las religiones.

También es obvio que los patentes efectos de la globalización actual contradicen, en la práctica, su retórica de desarrollo global, de apertura e igualdad de oportunidades, de progreso y democracia. En contraste evidente con la retórica de liberación económica, somos testigos de un panorama universal en que reinan el dirigismo centralizador, las élites de la plutocracia oligopólica, la dependencia, la exclusión, los controles rígidos, y la expropiación de identidades. En suma, la llamada redención enriquecedora del neoliberalismo conduce al empobrecimiento material y espiritual, la opresión y la progresiva deshumanización.

### **Hacia la liberación**

Los principios de liberación humana y social que propongo aquí han de dar respuestas idóneas y eficaces a las preguntas básicas: ¿De quién? ¿por qué? ¿para qué? Después, al sugerir el cómo, esbozaré los agentes, estructuras y estrategias hacia nuestra liberación de la globalización negativa.

La respuesta a la pregunta sobre los sujetos de la liberación es auténticamente globalizante: *Todos* los humanos sin excepción. Uno de los temas más fecundos que se han suscitado en este Encuentro se centra en la concepción filosófica de qué existe un solo mundo, una única sociedad y un sistema mundial común en que no sólo participamos y estamos vinculados todos, a través de nuestra inherente socialidad, sino que, entre todos, con nuestras acciones, lo estamos constantemente reconstruyendo. La liberación es, por tanto, acción y creación colectiva global. La liberación es la actualización de todos y cada uno en nuestra propia estructura interna, como habitantes de este único mundo.

Esta orientación de fundamentos filosóficos nos sirve para obviar las continuas dicotomías que han atormentado a tantos pensadores de tradición europea, entre pensamiento y acción, individualidad y sociedad, identidad (lo de sí mismo) y alteridad (lo otro), unidad y diversidad. El enfoque filosófico ofrecido en el Encuentro solventa las dualidades, las integra y globaliza en la mejor acepción de este término.

El porqué de la liberación ha sido respondido anteriormente. Porque la globalización actual es predominantemente nociva. Porque empobrece la riqueza intrínseca de las diversidades. Porque impone normas rígidas y controles centralizados sobre las identidades autónomas y plurales. Porque es un modelo fallido, despersonalizante y opresor.

Por eso las metas de la liberalización son múltiples y amplias. En último término, nos debemos liberar de la globalización dominante para buscar una auténtica y enriquecedora globalización basada en las premisas filosóficas mencionadas y en las premisas de valores éticos y humanistas que se derivan de ellas.

Esto involucra, sobre todo, la continua construcción solidaria, participativa, comunitaria, entre todos, de una verdadera comunidad mundial de comunidades. Es decir, en todo el mundo. Esta comunidad mundial debe cimentarse en los programas plurales de todas las comunidades humanas que se conformen en sus compartidos orígenes naturales o en sus intereses propios. En todas sus variedades, sus diferencias, sus conflictos, sus contradicciones. Una comunidad mundial de inclusión total sin excepción de minorías algunas, ya sean basadas en origen, en tradición, en género, en

cultura, en credo, en valores, en costumbres, en orientación (aun cuando sea sobre la actividad sexual), en capacidad económica, en gustos, o en conducta. Una comunidad mundial cuya construcción comience horizontalmente desde las bases de las comunidades locales en sus múltiples ámbitos y actividades. Y que vaya ascendiendo verticalmente por todos los niveles de la geografía, por todos los estratos económicos, políticos y sociales.

Una comunidad mundial en que las comunidades sociales auténticamente democráticas ejerzan sus poderes de soberanía y dominio popular sobre los poderes fácticos de la economía y la política. En que las comunidades sociales autónomas desarrollen sus identidades en libre autodeterminación.

Una comunidad mundial construida para potenciar todas las posibilidades y las diversidades; para aumentar y compartir las compatibilidades; para colaborar y comunicar e integrar en creación colectiva y comunitaria a todos los actores, fuerzas y movimientos sociales.

### **Estrategias**

Una vez delineados los principios, agentes y estructuras de la liberación, resta sugerir sus estrategias. En primer lugar, hay que evitar la tentación de revivir el pasado, por reciente que sea. Mantenemos vivos los recuerdos de tantos intentos revolucionarios de liberación nacional fallidos en las últimas décadas. Es preciso aprender las lecciones y evitar los errores. Uno de ellos fue el de concentrar casi todos los esfuerzos en la conquista del poder político.

Es pertinente redirigir el rumbo de la liberación nacional y la mundial hacia la reconquista de un nuevo poder que es nuevo únicamente porque no se ha utilizado debidamente, aunque es, en verdad, muy viejo. Porque es el origen de todo poder; el poder social construido, como se ha indicado, desde las comunidades sociales autóctonas y autónomas.

En segundo lugar, la estrategia de liberación ha de fundarse en la tarea constante y progresiva de la integración social. Desde la libertad solidaria, debemos seguir construyendo y compartiendo lo ya construido, rescatando todas las identidades e integrando las diferencias, en creciente comunicación y colaboración, evitando las pugnas que surgen de la competitividad sin freno.

El mecanismo esencial para obtener la integración nacional y mundial es la potenciación de las posibilidades (*empowerment*), el dinámico proceso de convertir en eficaz realidad cualquier potencia. Es este proceso multiplicador, a nivel de cada comunidad individual y de las varias comunidades integradas en todas las esferas sociales, el que ha de impulsar el ritmo de la creciente integración social, como estrategia clave de la liberación autogestionada.

Un tercer elemento crucial en la estrategia de integración nacional o mundial ha sido recalcado anteriormente. La total inclusión de todos los actores, fuerzas y movimientos sociales; las ONG's, los grupos feministas, sindicalistas, cooperativistas, los campesinos, los empresarios y comerciantes, las etnias, las nacionalidades, los artistas, los ecólogos, los marginados, los de la tercera y la segunda y la primera edad, los estudiantes, etc.

El componente final de la estrategia de liberación nacional y mundial consiste en la integración de todas las estrategias, tácticas, estilos y variantes de lucha social. Integrar la presencia y la resistencia, la pasividad y la actividad, la no violencia y la violencia justificada, las presiones e influencias de todo orden: la negociación, los boicots, el silencio y las marchas, las reivindicaciones, las posturas simbólicas y testimoniales de toda índole, los pactos, las protestas, los programas, los proyectos, las agendas de ideas y acción, el consenso y la disensión. Así, en todos los ámbitos de comunidades sociales crecerá la integración social y con ella la liberación de la globalización nociva para construir la verdadera globalización de una sola sociedad mundial, la única comunidad del mundo humano que compartimos todos.

# O pensamento ecologista na epoca da globalização

*Marcos Reigota*

Com o crescimento do interesse pela problemática ecológica, ocasionado pela difusão dos mesmos pelos meios de comunicação de massa, a realização de megas conferências internacionais, o surgimento de movimentos sociais e ecologistas, partidos políticos verdes, além da produção teórica, técnica, científica, assim como de obras artísticas, manifestos e depoimentos de personalidades do mundo acadêmico, político e artístico, a ecologia deixou de ser preocupação de pequenos grupos para atingir o grande público.

Nesse sentido, houve a difusão e o predomínio do senso comum, ou seja, das representações sociais de ecologia, do que a elaboração de um pensamento estruturado e conclusivo, que orientasse a praxis ecologista.

Em trabalhos anteriores, me dediquei ao estudo dessas representações em diferentes grupos sociais no Brasil e na América Latina. Aqui quero analisar os possíveis princípios históricos que tem contribuído para a construção de uma concepção filosófica ecologista.

Tenho considerado a ecologia como a filosofia de um movimento social (Reigota, no prelo). Porém essa idéia tem que ser analisada na sua diversidade, ou seja, parto do princípio que não existe um único pensamento ecologista, mas sim vários. Nesse sentido, de qual ecologia estamos

falando? ¿Quais concepções ecologistas permeiam o debate sobre as relações entre os hemisférios Norte e Sul?

As representações sociais da ecologia, têm mostrado que se entende a ecologia como um pensamento homogêneo, com diferentes interpretações, porém com um denominador comum, sem antagonismos e conflitos internos. A idéia predominante é que ecologia é sinônimo de natureza, e que o ecologismo procura preservá-la.

Disse acima, que o pensamento ecologista, que fundamenta a praxis social, esta em construção, expondo assim as suas disputas, confusões teóricas, divergências ideológicas, fragilidades e força na aplicação de seus argumentos.

Procurarei expor aqui o pensamento baseado na noção de "ecologia global", reconhecendo que o adjetivo pode ser considerado uma redundância, já que a ecologia a que me refiro e que vou procurar expor, traz já implícito a noção de globalidade, portanto não se trata apenas de um adjetivo, ou de redundância, mas sim de um princípio básico.

Essa perspectiva ecologista tem a sua origem nos escombros do "Movimento de 68", que ocasionou um questionamento radical da sociedade em países tão diferentes como Alemanha, Bélgica, Brasil, E.U.A., França, Iugoslávia, Japão, México, Tchecoslováquia, etc.

A vertente ecologista do "Movimento de 68", e que deu origem ao pensamento ecologista mais radical, tinha no pacifismo e na oposição ao nuclear os seus principais tópicos. Essa problemática, trazem implícita a dimensão de globalização, não sendo temas que dizem respeito apenas a grupos locais ou nacionais, mas sim a toda a humanidade.

Dois outras vertentes (globais) surgiram na mesma época, porém com origens e preocupações diferentes: A primeira, que chamarei de "alarmista" esta relacionada com a repercussão do documento publicado e conhecido como o "Clube de Roma" (1968). A segunda, que chamarei de "técnica-administrativa", surge como consequência do impacto da anterior e tem nas Nações Unidas e na Conferência Mundial de Meio Ambiente Humano, conhecida como a Conferência de Estocolmo, em 1972, os seus principais referenciais.

As vertentes "alarmista" e "técnico-administrativa", tiveram importância fundamental, não só no debate teórico, mas também e principalmente, na implementação de políticas e projetos, principalmente nos países do terceiro mundo, sendo que os programas de controle do crescimento demográfico na África e América Latina e a expansão do parque industrial, poluidor e multinacional no Brasil e na Índia, são os exemplos mais conhecidos.

O primeiro exemplo foi estimulado, apoiado, influenciado e/ou imposto pelos países desenvolvidos preocupados com a escassez dos recursos naturais encontrados em quantidade insuficiente em seus territórios e necessários ao seu modelo de desenvolvimento ao mesmo tempo que os mesmos recursos naturais, são encontrados (ainda) em abundância em países com alta taxa de crescimento demográfico, portanto podendo consumi-los.

O segundo exemplo, está mais relacionado com a pressão da sociedade civil dos países industrializados, contra a poluição industrial.

Pressão essa que estimula a transferência ou a instalação das mesmas indústrias poluidoras, com o beneplácito dos governantes (no Brasil, do governo da ditadura militar) dos países do terceiro mundo, para aí se instalarem. Ficou famosa a frase: "A poluição é o preço que se paga pelo progresso" que políticos e industriais usavam para justificar a instalação das mesmas.

As vertentes "alarmista" e "técnico-administrativa", tiveram e continuam tendo considerável influência, na implementação de programas e políticas, como as citadas acima, entre muitos outros exemplos, em detrimento da vertente ecologista global mais radical, igualitária e solidária.

Embora ofuscada, a coerência e a amplitude dos seus princípios, têm deixado-a em permanente evidência, assim gostaria de aprofundar e direcionar a minha análise por esse caminho.

A ecologia radical, sendo um pensamento crítico, questionava, desde o seu início, os modelos econômicos e políticos, tanto o capitalista como o socialista (principalmente o do ex-bloco soviético), se indispondo com as principais correntes políticas da época e deixando muito claro, a sua posição autonomista e autogestionária, de orientação anarquista.



Convém lembrar, que a ecologia radical surgiu no apogeu da guerra fria e uma das características dos ecologistas desse grupo era ter posições contrárias aos dois blocos, o que era interpretado como "adesismo" (jou traíção!) a um ou outro bloco, já que a opção alternativa era considerada atividade de "dissidentes", "alienados" ou "ingênuos".

Mesmo assim, movimentos políticos alternativos, que não se filiavam necessariamente a um dos blocos ou na "zona de influência tradicional", surgiram nesse período.

No espaço democrático europeu, na Alemanha e na Bélgica, foram fundados os partidos verde e ecologista; sob as ditaduras apoiadas pelos E.U.A., no Brasil é fundado o Partido dos Trabalhadores e na Nicarágua os Sandinistas iniciam a sua ofensiva vitoriosa; e no ex-bloco soviético surge na Polónia o Solidarnosc. Nesse mesmo momento, se inicia a Revolução Iraniana, que coloca em cheque a influência ocidental numa sociedade de tradição milenar.

Nos anos 80, todos esses movimentos/partidos experimentaram e/ou ainda experimentam os poderes executivo e legislativo, em momentos de grandes transformações políticas, económicas, culturais e ecológicas de repercussão mundial.

Com a queda do muro de Berlim, há uma mudança no eixo estratégico entre o leste/oeste, que caracterizou a guerra fria, para o eixo norte/sul, onde a problemática ecológica passa a ser de importância estratégica, política, militar e económica fundamental.

Como essa mudança, nos encontrou no Sul?

A ecologia (nas suas diversas tendências) era vista pelo menos até o final dos anos 80, como uma praxis tipicamente dos países desenvolvidos do Norte. Entre nós, salvo a reputação de um ou outro ecologista famoso ou de grupos minúsculos, mas bem constituídos e com razoável penetração na mídia, a ecologia era vista como interesse de "seres exóticos", com "idéias fora do lugar", enfim... dê verdes!

No Brasil, no melhor dos casos, os ecologistas eram vistos como uma contribuição a mais, mesmo que exótica, ao processo de consolidação democrática pós-ditadura militar.

Esse equívoco não foi nem esta sendo sem consequências internacionais, para os países do Sul frente aos novos desafios trazidos com a globalização. Por não terem desenvolvido uma massa crítica, por provincianismo, por militantismo ingênuo, não se encontravam preparados para as novas negociações, interesses e prioridades internacionais que tem como base a ecologia e entrassem no debate com nas mesmas condições, com análises, argumentos e práticas definidas e testadas a priori.

Assim, muitos do Sul, profissionais, técnicos, políticos, etc., que participam dessas "negociações" (¿involuntariamente?) aumentam a relação de dependência e neo-colonialismo dos países e instituições do Norte que tentam continuar a ditar as diretrizes e políticas a serem seguidas no Sul. A dependência do Sul, não se restringe às verbas e financiamentos de cooperação dos países do norte, mas o que é mais importante e menos avaliado, toda uma concepção política, cultural, econômica e ecológica que favoreça a continuidade de supremacias de blocos e de países do Norte e dos seus aliados no Sul.

Porém uma nova geração de ecologistas emerge no Sul, são , profissionais, intelectuais , militantes, parlamentares, jornalistas, músicos, escritores entre 30 e 50 anos, muitos deles de expressão internacional, que participam dos debates, principalmente científicos e artísticos, sobre as relações Norte/Sul com uma perspectiva ao mesmo tempo de independência e autonomia frente aos países do Norte, sem deixar de ser global e internacionalista, participando dos debates, criando relações de cumplicidade, cooperação e intercâmbio com pessoas, grupos e instituições do Norte.

No período de 20 anos que separa as Conferências da ONU, de Estocolmo em 1972 e no Rio de Janeiro em 1992, houve uma veloz mudança nas idéias sobre a ecologia tanto nos países do Norte, quando nos do Sul. Se por um lado, nenhuma pessoa séria poderia hoje afirmar que a ecologia é um modismo passageiro, no entanto a ecologia por ter se tornado um pensamento de prestígio e na moda, se viu invadida por pessoas e profissionais que se querem sérias e pelos sobreviventes de várias tendências teóricas e políticas que perderam força e prestígio com a mudança do eixo-estratégico global.

Assim, à Ecologia chegaram adeptos, famosos nas suas respectivas áreas, porém sem conhecer e desconsiderando os avanços específicos

conquistados pela praxis ecologista, ocasionando uma super-exposição de pseudo-novidades, originando grupos muito diversos entre si.

Na segunda metade da década de 90, predominam nos debates e na produção teórica do Sul, discursos que podem ser chamados de:

- 1) conformista, conservacionista e "new age"
- 2) científico e econômico
- 3) radical
- 4) catastrofista

A ecologia, que agrega discursos tão diversos como o conformista, o conservacionista e o "new age", têm em comum o fato de terem grande difusão de suas idéias na mídia e alta receptividade pelo grande público. As suas diferenças podem ser assim resumidas:

O *conformista* segue as diretrizes oficiais relacionadas com a questão, são os porta-vozes de políticas que não alteram o "status-quo" econômico, político, cultural vigente.

O *conservacionista* insiste na necessidade de conservar a natureza e, despolitizando a questão, está despreocupado ou despreparado para entender a relação natureza-sociedade.

O "new age" procura sacrilizar a natureza e mediatizam todas as relações sociais e estas com a natureza através de argumentos metafísicos. Para esses, o problema ecológico principal passa por uma relação energética pessoal e é, por princípio, a-político.

O *científico* encontrou na ecologia uma possibilidade se sua auto-preservação, já que dificilmente os institutos e universidades do Sul têm condições de acompanhar o desenvolvimento científico definido segundo bases e critérios do Norte. O *científico* incorpora e divulga a noção de desenvolvimento sustentável, principalmente a definida no relatório Brundtland, noção básica do *economista* que desconsidera diversas interpretações e a resistência às propostas do relatório Brundtland dos principais e precursores intelectuais ecologistas. O *economista* procura dar um tom reformista, conciliador e contemporâneo ao modelo capitalista de desenvolvimento.

O *radical* procura estabelecer novas relações entre cultura, sociedade e natureza, enfatizando a necessidade de se estabelecer novas alianças éticas que garantam a sobrevivência de diferentes formas de vida e cultura. Procura se orientar tendo em vista as relações cotidianas, questionando as opções oferecidas pelos grupos no poder, procurando estabelecer bases alternativas ao futuro a partir de uma praxis intensiva.

O *catastrofista* não questiona o futuro, simplesmente argumenta que não haverá nenhum futuro, frente: ao aparato militar existente no planeta; o grau de diferenças entre o Norte e o Sul; as diferenças internas, nos países do Sul, que vão da barbárie à pos-modernidade. Nesse sentido as possibilidades de sobrevivência da humanidade são mínimas.

Alguns pontos em comum existem em todas essas tendências da ecologia contemporânea. Uma delas é a crítica à modernidade. Entre os *conformistas*, *conservacionistas* e *"new age"* a crítica à modernidade se dá procurando uma volta às formas pré-modernas de convívio social. Entre os membros do aparato *científico e econômico*, se considera que a modernidade ainda não concluiu o seu projeto iluminista e que deve ser aperfeiçoada. Os *radicais e catastróficos*, não propõem nenhuma volta ao passado, consideram o projeto modernista superado e procuram construir novas possibilidades frente aos desafios do presente cotidiano. Por isso são pos-modernos.

O segundo ponto em comum entre essas tendências é o princípio básico da ecologia de inter-dependência de todos os elementos de um sistema e das relações entre os seres vivos e estes com o meio social.

A frase muito utilizada pelos ecologistas: "Pensamento global e ação local e pensamento local e ação global", surgiu no início dos anos 80, e é uma das melhores explicações das interdependências, sejam a nível do local ou do global. Esta frase é a síntese de um pensamento que obteve consenso entre as diversas tendências da ecologia internacional e que antecipa a noção de globalização, não só da economia, mas também das relações ecológicas, culturais, sociais e afetivas. Assim me parece que os ecologistas não foram surpreendidos pela velocidade com a qual a globalização (via economia ou meios de comunicação de massa) chegou ao cotidiano de diferentes classes sociais em todo o mundo.

Estudos sobre a globalização econômica, têm enfatizado a continuidade das relações de poder entre os países "centrais" e "periféricos". Embora estes estudos sejam válidos, eles são limitados, numa perspectiva ecologista global.

Embora existam os países "centrais" e "periféricos", é necessário aprofundar a análise do papel que os países ditos periféricos estão assumindo no contexto político internacional que tem a ecologia entre as suas prioridades. Por exemplo, os países do Sul são os que possuem a maior biodiversidade do planeta. A biodiversidade é considerada como sendo uma das principais bases econômicas do próximo século. ¿Será que nessa questão continuarão prevalecendo os interesses econômicos dos países "centrais", com os seus aliados dos países "periféricos"?

A perspectiva ecologista global considera que hoje existem muitos centros e muitas periferias (Appadurai, citado por Canevari, 1995) onde ocorrem relações de influência mútua e de interdependência.

O princípio básico de "cidadania planetária", atinge status e validade política e é reivindicado por aqueles que vivem o tempo histórico de fusão de todos esses múltiplos aspectos e possibilidades do local e do global, colocando em cena o cidadão do milênio que se inicia, o "*cidadão global*" (Appadurai, citado por Canevari, 1995).

Talvez o melhor exemplo até o momento da ação dos cidadãos locais, foi a massiva presença às manifestações contra os testes nucleares franceses na Polinésia. A palavra de ordem "Chirac Stop It" esteve presente em manifestações de grupos tão diversos quanto os jogadores da seleção de futebol da Suíça quanto na dos intelectuais e ecologistas peruanos que evidenciaram as consequências desses testes para o Peru.

A globalização ecológica, econômica, social, cultural e política colocou em movimento uma camada considerável de empresários, intelectuais, militantes e técnicos do Norte e do Sul, provocando encontros, choques e possibilidades na busca de alternativas eficazes frente aos desafios que exigem e provocam mutuamente profundas mudanças. Essa elite mundial, embora não tenha necessariamente na ecologia o seu ponto comum, encontra nela um dos seus principais argumentos de negociação.

No espaço reservado as ONGs, nas grandes conferências mundiais, organizadas pelas nações Unidas, nos anos 90, que o dialogo Norte/Sul esta se dando em outras bases, mais direto e imediato ao mesmo tempo que menos dominado pelas tradicionais estruturas de poder entre as nações e blocos econômicos presentes nas conferências oficiais e reuniões diplomaticas, permitindo assim a discussao obedecendo um minimo de igualitarismo entre as partes envolvidas nas possibilidades de cooperação em realização de projetos prioritarios.

¿Porém essa perspectiva dialogica tem possibilidades de se tornar pratica corrente e principio basico nos debates sobre as complexas questoes ecologicas que serao colocados em pauta no cenario politico internacional nos proximos anos? ¿Qual é a força e a fragilidade da Ecologia global como pensamento narrativo e normativo das relações Norte/Sul?.

Para Vattimo (1983), as grandes correntes filosoficas contemporâneas, originadas no século passado, perderam muito de sua força aglutinadora e normativa, assim os "récits" de vida, quase individualizados ou de pequenos grupos, adquirem o status de pensamento contemporaneo, sendo fragmentado,veloz, substituível rapidamente, portando fragil<sup>1</sup>.

Nesse sentido, ¿teria a ecologia global a força necessaria para se constituir o pensamento aglutinador do século proximo ou a sua força esta justamente na sua fragmentação e fragilidade, rebeldia e autonomia, realizando "revoluções moleculares", como dizia Guattari?.

Como pensamento fragil, a ecologia tem conquistado espaços publicos e privados importantes nas ultimas décadas. No entanto a sua principal fragilidade normativa esta na diluição de sua identidade politica.

Em estudo recente, Norberto Bobbio pergunta: "¿Sao os verdes de direita ou esquerda?" (1994:12). E ele mesmo responde: "A maior prova

---

<sup>1</sup> Chamo de "pensamento fragil" o que Vattimo define em italiano "pensiero debole", o que em português seria traduzido por "pensamento débil". Não creio que "débil" seja a palavra para traduzir em português a idéia de Vattimo. A autorização por traduzi-lo por "fragil" me foi dada por Vattimo, em entrevista pessoal, em Turim em Outubro de 1995.

dessa ambiguidade do movimento verde esta no fato de que do tema ecologico se apoderaram, tranquilamente todos os partidos". Alguns exemplos recentes justificam o questionamento e a observação de Bobbio.

No plano internacional, podemos destacar o apoio do partido verde alemão, através de duas de suas principais lideranças Joschka Fischer e Daniel Cohn-Bendit, em entrevista ao jornal suíço "Le Nouveau Quotidien", à discetida intervenção militar na Iugoslavia.

Reservam o discurso pacifista para consumo interno e tomam posições intervencionistas militaristas na resolução de conflitos de origens centenarias e manipulado pelos meios de comunicação de massa como é o caso da ex-Iugoslavia.

No Brasil, a publicação de um artigo sobre "educação ambiental", na prestigiosa coluna "Tendências e Debates" do Jornal a Folha de São Paulo, do Deputado Federal José Sarney Filho pode se ler: "A educação ambiental não é ideologicamente neutra mas sim um ato político revolucionário".

Eu e muitos educadores ambientais brasileiros estamos de pleno acordo com essa afirmativa e acredito que ela não causaria espanto se não conhecessemos a história de nosso país e se a mesma não tivesse sido escrita por um deputado federal, eleito pelo Partido Frente Liberal do Estado do Maranhão, cuja trajetória política, familiar e partidária pela manutenção do "status quo" e privilégios das oligarquias e linhagem familiar é bastante conhecida.

Frente a esse cenário de confusão da identidade política, a ecologia no contexto da globalização necessita de sólidos suportes teóricos, para que a sua fragilidade, no sentido dado por Vattimo, não seja confundida com fraqueza e debilidade.

Vejo duas possibilidades teóricas de reforço à ecologia global, para torná-la mais frágil no sentido forte e revolucionário dado ao termo por Gianni Vattimo, principalmente quando se tem em vista a formação de profissionais que trabalharão com essas questões nos próximos anos. São elas: A "Teoria da justiça", de J. Rawls, e a "Antropofagia" de Oswald de Andrade.

A *Teoria da justiça*, traz novos elementos principalmente no plano da politica e do direito internacional, além de sua contribuição aos aspectos sociais e culturais. Tendo sido desenvolvida no Norte, e tendo como referência os países industrializados e democraticos, a teoria da justiça procura garantir a distribuição dos bens coletivos, priorizando as camadas mais pobres dos países ricos.

A sua repercussão tem sido muito grande, principalmente no que diz respeito ao acesso dessa camada, assim como a de suas minorias aos bens culturais e sociais. O compromisso ético e de justiça, presente nessa teoria com as novas gerações e com todas as formas de vida, têm sido extremamente utilizado pelos teóricos ecologistas do Norte.

Alguns dos limites e das aplicações da "Teoria da justiça" já foram extremamente estudados e discutidos ao longo das três últimas décadas. No entanto a extrapolação de seus princípios de justiça distributiva e equidade nas relações Norte/Sul ainda foram pouco explorados. Entre os teóricos do Sul, com raríssimas exceções, a "Teoria da justiça" é pouca estudada, sendo mesmo quase desconhecida. Possivelmente esse fato se dê por seus aspectos originados do liberalismo clássico, sendo equivocadamente confundida com o neo-liberalismo dos tempos atuais; e, por outro lado, por ser uma teoria originada e dirigida inicialmente para os países desenvolvidos.

No entanto, não se pode mais pensar a justiça distributiva no Norte, sem considerar o peso e consequência dessa distribuição, mesmo que justa, para a sociedade, as pessoas e o meio natural do Sul.

O segundo reforço teórico, vem da "Antropofagia", pensamento desenvolvido pelo brasileiro Oswald de Andrade, e que contribui para o entendimento da diversidade cultural, da apropriação e recriação de conhecimentos e comportamentos de diferentes culturas, originando uma cultura própria, inovadora, criativa e de síntese.

A "Antropofagia" é a contribuição teórica vinda do sul à ecologia global e pode ser a referência filosófica à busca de solução aos conflitos étnicos e culturais que tomaram proporções enormes nesse final de século. A difusão dessa perspectiva a nível internacional tem se dado pela sua segunda geração, principalmente através das artes plásticas (Hélio Oiticica) e da música (Caetano Veloso, Gilberto Gil e Tom Zé) e tem despertado grande



interesse de jovens intelectuais brasileiros. A perspectiva antropofágica, nas relações Norte/Sul, coloca o Sul em situação de parceria e diálogo entre os desiguais e não de submissão política e/ou cultural. Como dizia o seu autor, Oswald de Andrade (1991): "Pela primeira vez o homem do sul do Equador vai falar", não para repetir chavões neo-colonizadores mas para dizer de sua importância e presença no mundo.

### **Bibliografia**

- Andrade O. (1990), *A Utopia antropofágica*, São Paulo, Globo/Secretaria de Estado de Cultura.
- Andrade O. (1991), *Estética e política*, São Paulo, Globo. (Pesquisa, organização, introdução, notas e estabelecimento de texto de Maria Eugénia Boaventura).
- Bobbio N. (1994) *Destra e sinistra: ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, Donzelli.
- Bobbio N.; Bosetti G.; Vattimo G. (1994), *La sinistra nell'era del karaoke*, Milano, Rosert.
- Bopp R. (1977), *Vida e morte da antropofagia*, Rio de Janeiro/Brasília, Civilização Brasileira MEC.
- Bornschier V.; Lengyel P. (eds) (1994), *Conflicts and new departures in world society*, New Brunswick/London, Transaction Publishers.
- Castaneda J.G. (1993) *Utopia unarmored: The Latin-american left after the cold war*, New York, Alfred Knopf.
- Canevacci M. (1995) *Sincretismi: Una esplorazione sulle ibridazioni culturali*, Genova, Costa & Nolan.
- Heller A. (1995), "Where are we at home?", *Thesis Eleven*, nº41, pp 1-18.
- Kazmi Y. (1994), "Thinking multi-culturalism. Conversation or genealogy and its implication for education", *Philosophy & Social Criticism*, vol 20, nº 3, pp 65-87.
- Le Nouveau Quotidien (1995): *Les verts allemands commencent à abandonner leur pacifisme*. Interview avec Joschka Fischer et Daniel Cohn-Bendit, Lausanne, 15 août.
- Rawls J. (1981), *Uma teoria da justiça*, Brasília, editora da Universidade de Brasília.
- Reigota M. (no prelo), *Ecologia e elites na América Latina*, São Paulo, Brasiliense.
- Reigota M. (1995), *Meio ambiente e representação social*, São Paulo, Cortez.
- Reigota M. (1994), *O que é educação ambiental*, São Paulo, Brasiliense.
- Rojas A. (1994), "The environmental movement and the environmentally concerned scientific community in Chile", *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, nº 56, June, pp 93-118.
- Samery F.J. (1995), *Educação ambiental*, Folha de São Paulo, 13 Novembro.
- Tirado C. (1995), "Letter to the editor. South America is worried too", *Time International*, July 24, pg 6.

# **Comunicación en la perspectiva de las nuevas tecnologías**

*Gianpaolo Miele*

## **Introducción**

En las páginas siguientes se intentará exponer el efecto de las nuevas tecnologías de comunicación que están cambiando las relaciones sociales y están abriendo nuevos caminos y perspectivas en la relación entre los países y las culturas.

Partiendo de un medio de comunicación común, la televisión, se examinarán las nuevas redes de comunicación telemáticas (ordenadores enlazados entre si), que hoy día poco a poco están conectando los lugares más remotos del planeta, permitiendo un contacto directo y rápido entre seres humanos que tienen los mismos intereses, para los cuales la distancia física ha sido por mucho tiempo una barrera para una fluida comunicación. Se analizarán los aspectos positivos y negativos que estas nuevas tecnologías conllevan, el impacto cultural, los nuevos horizontes que se abren, los mecanismos de poder y de condicionamiento cultural. De forma particular se analizará la situación que están creando en los países del "área sur del mundo", especialmente los centroamericanos, para vislumbrar las perspectivas futuras.

La pregunta fundamental que nos planteamos es hasta qué punto los nuevos medios de comunicación llevan a nuestro mundo hacia una cultura y una manera de pensar única, y cual será el modelo cultural que en este

proceso de mundialización tomará la soberanía. La pregunta es si los mismos artifices de estos medios de comunicación establecerán los criterios y supervisarán los contenidos de la comunicación, o si por primera vez estamos ante unos medios que permiten realmente una participación democrática a los ciudadanos del mundo. Vale la pena partir de un análisis sobre el impacto que la tecnología de punta tiene en los países en los que ha sido desarrollada, para ver, en un segundo momento, los efectos que tiene en los países donde ha sido introducida.

### **El medio televisivo**

Antes de abordar el tema de la comunicación entre ordenadores, es oportuno examinar brevemente el impacto social de uno de los medios de comunicación más difundido: la televisión. El análisis de un medio de comunicación ya habitual en la sociedad, puede ayudar a hacer el análisis de otro medio con el que tiene aspectos comunes (en este caso la comunicación mediante ordenadores) y contribuir a prever en parte su influencia futura. Por primera vez en la historia, en este siglo, con el medio televisivo, la información inmediata permite a millones de habitantes del planeta seguir virtualmente la marcha de la actualidad mundial. El medio televisivo, nacido alrededor de los años 50, fue un medio que se difundió con extrema rapidez en los países industrializados. En seguida, bajo las presiones de intereses económicos, fue poco a poco introducido en los países del área sur del mundo.

Los medios de comunicación social en nuestro siglo se han vuelto los protagonistas fundamentales de la nueva sociedad, marcándola profundamente e introduciéndola en la nueva cultura de la imagen. Los que controlan los medios de comunicación controlan la sociedad. En particular ha habido un fuerte proceso de ventas de este medio impulsado por los países industrializados, que lo han utilizado, voluntariamente e involuntariamente, para difundir e imponer su cultura en el planeta. El medio televisivo, siendo un medio monodireccional impone un status pasivo al televidente, y no le permite reaccionar o contestar a los contenidos transmitidos, cosa que teóricamente es permitida en las redes telemáticas, donde los usuarios pueden participar en la comunicación. En el caso de la televisión, no hay posibilidad por parte del usuario de contestar a una publicidad o a un programa que no considera apropiado a su gusto, ni de proponer ideas y sugerencias nuevas.

Su única posibilidad es apagar el equipo o cambiar de canal. Dependiendo de los canales a los cuales tiene acceso, el usuario puede, en cierta medida, escoger un programa que considera más adecuado a su personalidad o sus intereses. Hay pocos países en los cuales es posible promover una información realmente democrática, que exprese más los intereses de los ciudadanos y de la sociedad civil. Hay muchos países donde la información está claramente al servicio del poder político o de empresas privadas y tiende más a fortalecer el poder constituido en vez de crear las condiciones para un debate y una participación libres.

El medio televisivo es en buena parte responsable de los cambios culturales que se están presentando en muchos países del globo. Si vamos hacia una mundialización de la cultura, ésta no será de las minorías étnicas, sino la de los que producen e imponen este medio. En los países industrializados, aunque el medio televisivo tampoco haya resuelto el problema de una real democracia participativa, se puede decir que por lo menos promueve modelos culturales que han nacido y pertenecen a estas sociedades. En muchos países del área sur del mundo, el medio televisivo impone modelos que tienen poco que ver con las situaciones reales y la cultura local e induce necesidades que antes no existían. Para muchos países representa una ilusión de escape a la pobreza, la posibilidad de vivir en un mundo virtual ilusorio y, en cierta medida, un alejamiento de los problemas reales.

¿Hasta qué punto estos mecanismos se repetirán con las redes telemáticas? El hecho de que las redes telemáticas permitan la bidireccionalidad en la comunicación, ¿será finalmente una posibilidad real de participación en un sólo mundo donde cada tipo de sociedad aportará realmente su identidad sin perderse en otra? ¿Se podrá finalmente pensar en una mundialización del pensamiento, donde una mente colectiva abarcará la riqueza de cada cultura y de cada país o será solamente una mundialización uniformada de la cultura económicamente dominante? Sólo podemos intentar contestar estas preguntas, conociendo mínimamente los problemas que surgen al utilizar este otro tipo de medio.

## Redes telemáticas. Recorrido histórico.

Vale la pena hacer un pequeño resumen sobre lo que es una red telemática y el tipo de tecnología que incorpora. Así como se pueden considerar los años 50-70 como la época de la televisión, se pueden considerar los años 80-90 como la época de los ordenadores. En particular, los años 90 se caracterizan por la aparición de computadoras conectadas entre sí, superando el paradigma de las computadoras personales, consideradas por mucho tiempo como mundos aislados.

Hoy día, cada vez más, el mundo de los ordenadores es un mundo de redes que permiten conexiones en tiempo real entre sus usuarios. Lo que ha pasado con la tecnología de las redes de comunicaciones es que todo se ha desarrollado un poco casualmente: de un lado, heredando investigaciones bélicas; de otro, mediante el trabajo de aficionados (*hackers*) que han desarrollado y compatibilizado buena parte del software para su gestión.

Veamos el caso de la red Internet, hoy día la red más grande del mundo, nacida de la vieja red Arpanet desarrollada en los años 70 por la investigación militar de los Estados Unidos. Esta red fue entregada a la Fundación Nacional de Ciencia (National Science Foundation, NSF) en 1988, tomando el actual nombre de Internet. Sus características principales, visto que nació bajo necesidades bélicas, eran y todavía son los siguientes:

- Una red que no tiene centro preciso y no puede ser puesta en crisis por una causa cualquiera (una información distribuida resulta menos vulnerable que una concentrada en una sola máquina).
- Una red que se ajusta automáticamente cuando hay alguna falla en algunos de sus puntos;
- Una red que permite la conexión entre cualquiera de sus usuarios.

Desde que ARPA dejó la responsabilidad de Internet en las manos de la NSF, el primer propósito fue permitir una fluida comunicación entre centros de investigación y unidades académicas, y el número de usuarios se duplicó cada año. A fines de la década de los 80 la interconexión de miles de redes de área local había convertido la Internet en el mayor almacén de datos que jamás ha existido, pero también en el más caótico. Las posibilidades eran enormes, pero las dificultades resultaban frustrantes: formatos incompatibles,

programas distintos, protocolos heterogéneos, etc. Se imponía la necesidad de simplificar el acceso a este caudal de información, hacerlo más sencillo y homogéneo.

Pero poco a poco la Internet se está volviendo cada vez más un medio utilizado para fines comerciales y lucrativos, sobre todo mediante el uso del programa Word Wide Web, muy práctico para el usuario y que permite, con comandos sencillos, "navegar" por el ciberespacio, o sea, buscar información textual, visual y sonora, introduciendo fácilmente a los usuarios al nuevo mundo virtual.

### **Mundialización y virtualización**

Hoy día se habla mucho de ciberespacio (término creado por William Gibson en su novela "Neuromancer"), un espacio en el cual viajan millones de datos e informaciones de todo tipo y al cual tienen acceso millones de usuarios a través de ordenadores. Esta nueva tecnología de comunicación, que está entrando cada vez más en nuestra cotidianidad, impone unos interrogantes éticos y sociales.

Por primera vez estamos ante un medio que tecnológicamente permite la participación de cada individuo en un "sólo mundo virtual" donde no hay fronteras y donde teóricamente se pueden expresar libremente opiniones y pensamientos sin árbitros religiosos, políticos, económicos o culturales. Un medio que se presta también para favorecer el tráfico de información comercial y lucrativa. Un mundo virtual donde el tiempo y el espacio están perdiendo su dimensión histórica y adquiriendo el carácter de un tiempo único, un tiempo mundial, un tiempo que no deja mucho espacio para la reflexión y la comunicación personales. También la dimensión del espacio cambia. La mundialización inducida por estos medios y por las autopistas informáticas borra las referencias espaciales, favorece la desaparición del espacio público vivido, el espacio de la calle, de la ciudad y del campo.

En este mundo virtual queda solamente la interactividad del individuo con la pantalla de su ordenador y se pierde el contacto físico, la interacción dialéctica, la percepción de una realidad vivida que es sustituida por una realidad virtual artificial. El individuo siente que participa en una

mente colectiva, cuyo destino podría ser el de una monocultura mundial y una pérdida progresiva de las diferencias culturales entre los países.

Con la difusión de los ordenadores personales y las redes de comunicación está surgiendo un mundo nuevo electrónico y virtual. Una especie de nuevo estado, que tiene en el ciberespacio su territorio y en las autopistas de la información sus vías de comunicación. Un mundo que tiene sus diversiones, su mercado, una ciber-economía cuyo control constituye un particular desafío para los grupos de poder (muchos datos, como "valores" financieros y monetarios viajan de un lado al otro del planeta en tiempo real, superando las transacciones comerciales de la economía real).

Un mundo donde, por un lado, se posibilita la máxima libertad y expresión de cualquier minoría étnica y, por otro, se favorecen los tráfico ilegales, el lavado de dinero del tráfico de drogas y la difusión masiva de la pornografía. A estas alturas surgen las preguntas. ¿Será necesario establecer unas reglas para utilizar las autopistas de la información? ¿En ese caso, quién debe establecerlas? ¿Hasta qué punto establecer reglas permitirá que la red sea un medio realmente democrático? ¿Quién tendrá el derecho de censurar y controlar ciertas informaciones y hasta qué punto la censura obstaculizará la privacidad de comunicación entre individuos? ¿Qué respuesta se puede dar al problema de los derechos de autor de la literatura que cualquier usuario puede poner en la red?

Todas estas preguntas van surgiendo en la medida que estos medios van llegando más y más al alcance de los ciudadanos del mundo. El problema de fondo es que la tecnología está corriendo mucho más aprisa que una reflexión que permita reglamentar el uso de estos medios informáticos y garantizar una real democracia en su uso. Este problema no es solamente de este tipo de tecnología sino de todas las tecnologías de nuestro tiempo que a menudo se desarrollan sin tomar en cuenta todos los aspectos (sociales, económicos, políticos, etc.) de su impacto. Estos impactos se analizan después, cuando la tecnología ya ha tomado su rumbo y ha creado su casta de "técnicos especialistas", con los cuales gobiernos e individuos tienen que pactar para lograr un uso más o menos apropiado a sus necesidades reales.

Más que en otra tecnología, en tecnologías delicadas como la de las comunicaciones, se necesita transversalidad, participación múltiple, para lograr un uso adecuado a las necesidades reales.

La moda informática, que impone a los usuarios la compra de ordenadores cada vez más potentes, obliga a constantes cambios de equipos para alcanzar los continuos cambios del software comercial. Los equipos se vuelven obsoletos en dos o tres años, por presiones de mercado. En el caso de Internet, los usuarios que quieren trabajar con Word Wibe Web, están obligados a trabajar en ambiente "Windows" y con una máquina que no tenga más de dos o tres años de vida. Todos los que tienen máquinas más viejas empiezan a quedarse afuera de las autopistas de la información, cuyos programas necesitan equipos cada vez más sofisticados y con mucha más memoria. Es una carrera que se corre hace años y que está en las manos del mercado informático. Es una lucha de imposición de estándares. Estas tecnologías necesitan siempre estandarizar su productos y las empresas que imponen los estándares son las que dominan el mercado mundial. En realidad se crean verdaderos monopolios, bajo los cuales tienen que pasar la mayoría de los usuarios y el mismo mercado informático. El mercado va creando continuamente nuevas necesidades para vender nuevos productos.

Internet se está moviendo más en función de la forma que en función del contenido de la información transmitida, impulsando más y más la transferencia de imágenes atractivas, publicidad visual, cuya transmisión carga mucho más las líneas de comunicación. La trasmisión de simples textos podría ser más rica en contenido, permitiría el uso de la red a más usuarios aliviando las líneas de la carga de las imágenes y facilitaría el uso de estas autopistas de información también a aquellos usuarios que no tienen las resoluciones gráficas de los últimos ordenadores.

Heredando la cultura de la imagen del medio televisivo, la tendencia es llegar a una red mundial donde corren imágenes, mensajes publicitarios, siempre con menos necesidad de textos escritos y donde circule una información inmediata de tipo sonoro y visual. Un bombardeo de imágenes semejante al del medio televisivo, con la diferencia de que todos los usuarios de la red que tengan los medios adecuados podrán intervenir con sus propias imágenes, sonidos, discursos y tener la ilusión de participar en la ciber-sociedad global.



## Ética de la información

Hablar de ética en informática no es cosa fácil. Establecer leyes y reglas que respeten los intereses de los demás es aún más difícil. Decidir no tener ningún tipo de reglamento es otra opción. A estas alturas surgen varios interrogantes: ¿Es justo entrar en la privacidad del intercambio de información entre dos usuarios? ¿Es lícito transmitir y divulgar cualquier tipo de información, como información política, imágenes pornográficas, publicidad, campañas electorales, información sobre tráficos ilegales, informaciones difamatorias sobre otras personas, etc.?

Si se establece alguna censura, ¿quién va a decidir de qué manera se va a hacer?

Es imposible responder exhaustivamente a todas estas preguntas que van surgiendo en la medida que el uso de estos medios se impone en la vida cotidiana de cada individuo.

En el caso de Internet todavía se está debatiendo, en Estados Unidos, la cuestión sobre el derecho que pueden tener el Estado o los servicios secretos de tener la clave de acceso para descifrar cualquier mensaje entre individuos o grupos de individuos. El problema queda todavía abierto y se están formando grupos y asociaciones de usuarios que intentan dar respuestas alternativas a este tipo de planteamiento absolutista. Todavía los grupos que están naciendo sólo tratan de dar respuestas a problemas particulares y faltan los grupos que planteen los problemas desde un punto de vista más global. Surge la necesidad creciente de crear comités que se encarguen de crear una ética de uso de estos medios e impulsar un desarrollo más apropiado y más planificado.

Como en el caso de los comités de bio-ética en la medicina, los comités de info-ética ayudarían a reflexionar sobre el uso apropiado de estos medios, promoviendo debates y cuestionamientos entre los mismos especialistas y los usuarios, contribuyendo al desarrollo de una inteligencia y una voluntad social colectiva.

En el caso del desarrollo de Internet en la actualidad estamos frente a tres tendencias. La primera, norteamericana, de la "deregulation" en favor de empresas de telecomunicaciones y de informática que tratan imponer su imperio en el ciberespacio. La segunda, más controlada, de las varias

instituciones federales (de manera particular el FBI), que se han dado la nueva misión de poner fin a la anarquía en la redes de comunicación, imponiendo ley y orden, vigilando y reprimiendo abusos de cualquier naturaleza, desde la pornografía a la exportación ilegal de informaciones científicas. La tercera, de los "hackers", que proviene de asociaciones y grupos informales nacidos de las mismas redes. La mayoría de estas comunidades virtuales llevan adelante una cruzada para defender la libertad de expresión, la creatividad, el intercambio gratuito de software, todo esto impulsado principalmente por un amor casi místico por el universo de las redes.

En esta situación hace falta un punto de referencia para el uso de las redes. Los intereses de los usuarios son muy distintos entre sí y falta una ética común universal para su uso.

Nos estamos moviendo hacia un mundo donde la tecnología domina y absorbe a los técnicos y usuarios de estos medios. Queda poco tiempo para hacer otro tipo de análisis y los que lo hacen no tienen a menudo suficiente conocimiento técnico para evaluar a fondo todos los aspectos.

Hay otro aspecto que vale la pena examinar: el ciberespacio es un espacio que puede caer no solamente en las manos de poderes económicos "legales", sino que hay un riesgo muy alto de que caiga en los poderes económicos "ilegales", favoreciendo, por ejemplo, el lavado de dinero del tráfico de drogas.

Es importante a estas alturas que los movimientos y asociaciones no gubernamentales y los organismos de la sociedad civil de todos los países, utilizando estos mismos medios de comunicación, se muevan conjuntamente para proponer sus planteamientos políticos, económicos, ecológicos, de género, desde intereses y principios éticos alternativos a los de las grandes empresas multinacionales. Si no se hace esto, los medios quedarán definitivamente en las manos de quienes tienen el poder económico mundial y asistiremos a una mundialización de la cultura del dinero y la competencia exasperada y al creciente empobrecimiento de los valores humanos.

## Sociedad de técnicos

En la era de la informática vale la pena analizar también los cambios radicales que han ocurrido en el mundo del trabajo, la identidad de los nuevos trabajadores de la informática y las relaciones con sus medios de trabajo.

En tiempos pasados, los empresarios podían saber casi todo lo que se necesitaba saber para gestionar su empresa. Hoy día, en la medida que la tecnología se hace más complicada, es imposible que una sola persona tenga todos los conocimientos. Cada vez más se recurre a la contratación de especialistas y directores entre los cuales se reparte la carga de conocimientos que se necesitan.

Lo que sucede es que la carga de conocimiento y la carga de las decisiones se están redistribuyendo y el trabajo, sobre todo en el campo de la informática, consiste en un ciclo continuo de aprendizaje para dominar las nuevas técnicas, adaptarse a nuevas formas de organización y poder formular nuevas ideas.

El entorno laboral actual cambia tan rápido, que impone un cambio continuo de las normas respecto al pasado y son los mismos trabajadores quienes proponen tales cambios bajo estímulos que llegan de las mismas exigencias laborales. Esto significa que los trabajadores participan en el proceso de elaboración de normas y comparten un poder que, en otros tiempos, fue patrimonio de los gerentes. El nuevo técnico informático se identifica con su trabajo, convive con su medio (el ordenador) en una relación de estrecha simbiosis. En realidad hay una clara tendencia: el poder en el lugar de trabajo está cambiando, no a causa de una improvisada transigencia de parte de empresarios y dirigentes sino porque el nuevo sistema de creación de riqueza, basada en el conocimiento, así lo exige.

Otro factor de cambio en las relaciones laborales está relacionado con el concepto de intercambiabilidad. Una de las innovaciones más importantes de la revolución industrial estaba basada en la idea de las piezas intercambiables, llegando a considerar que también los trabajadores eran intercambiables.

En aquel tiempo los trabajos exigían poca especialización y los obreros podían aprender en pocos minutos a hacer tareas repetitivas. En períodos de excedencia de mano de obra, los salarios podían caer y los

trabajadores, aunque estuvieran sindicados, tenían poco poder de negociación. Hoy día, en la era de la informática, hay una tendencia a involucrar más a los trabajadores en sus trabajos, hasta los excesos que se pueden ver en la sociedad japonesa. Las compañías tienden a utilizar menos trabajadores que antes, retribuyéndolos más y pidiéndoles más compromisos. Esto produce una identificación de los trabajadores con sus empresas y genera una pérdida de identidad de la clase obrera del pasado.

El nuevo trabajador pierde de vista también la ética y los fines últimos de su trabajo, por la gratificación de la responsabilidad que se le asigna. También los atractivos medios informáticos contribuyen a que el trabajador se sienta realizado en sus tareas técnicas: siente que su trabajo incide en los logros técnicos de su empresa y no siente la necesidad de cuestionar el fin último del trabajo mismo. Se está creando una clase de trabajadores super-especializada, fascinada por su medio de trabajo, bien retribuida y que no cuestiona mucho los fines del trabajo que produce. Una especie de casta aséptica cuyos objetivos son principalmente llevar adelante la tecnología a cualquier costo, con su lenguaje y su manera de percibir la vida y la sociedad.

Esta clase de trabajadores, en un futuro no tan lejano, visto el proceso de continua informatización de nuestro mundo, constituirá gran parte de la población económicamente activa de la sociedad futura y por esto será cada vez más necesaria, en la era de la informática, la existencia de una clase de trabajadores conscientes del significado y del uso apropiado de sus propias tecnologías. Actualmente las cosas se están moviendo en otro sentido: por un lado, los nuevos técnicos se dan cuenta que sus conocimientos son sinónimo de poder y fuerza para contratar nuevos trabajos, y por otro, nuestra sociedad se está moviendo hacia un proceso de informatización global, donde los ordenadores estarán cada vez más presentes en la cotidianidad de cada individuo.

En la era en la que el conocimiento es sinónimo de dinero, se están creando monopolios exclusivos de servicios de empresas y técnicos superespecialistas, que poseen la mayor parte del conocimiento en sectores particulares y venden sus productos estableciendo sus precios y sus condiciones. Se ha creado un mundo de conocimiento "protegido e inviolable" y se invierte mucho dinero solamente en la protección de la propiedad del

conocimiento. Se da la paradoja que tenemos una sociedad que se mueve en dirección opuesta a la que está impulsando aparentemente.

La red Internet es, de un lado, el emblema del conocimiento al alcance de todos, pero de otro, las empresas que ofrecen estos servicios establecen sus criterios y reglas e imponen sus programas para el acceso a las autopistas de la información. Se está creando una dependencia exagerada de las empresas que imponen sus estándares a los cuales los demás tienen que someterse. Los usuarios de estos medios están obligados a comprar los productos de estas empresas monopolizadoras y a usar los servicios de los técnicos superespecialistas, sin posibilidad de otras alternativas. Buscar otras alternativas significa salir de los estándares y quedarse incomunicado. Sin embargo se espera que la Internet no cree una sola clase mundial de técnicos fascinados por la tecnología que manejan, sino que ayude a una toma de conciencia colectiva en el uso de estos medios y a un uso apropiado y conforme a las necesidades reales de la sociedad.

### **Ciberdemocracia**

En la utopía del ciberespacio se refleja el concepto de una tierra sin fronteras y de vastas oportunidades, donde podrá edificarse una nueva colectividad democrática, tolerante, igualitaria en la cual la libertad del individuo y la difusión del poder serán las categorías imperantes. Sin embargo, la dialéctica del ciberespacio tiende a reproducir pronto las características del modelo mercantil, competitivo y desigual.

En la red, en teoría, todos pueden participar, de acuerdo con la ley, agrupándose en comunidades, pero no todos logran hacerlo con las mismas oportunidades. Se crea un nuevo modo de "apartheid" para aquellos que tienen poco acceso al mundo informático o no lo tienen en absoluto. El éxito social y la retribución laboral se encuentran hoy directamente asociados al manejo de los ordenadores. También la comunicación oportuna, la información privilegiada, las ocasiones de transacción o intercambio, la posibilidad de prosperar se vinculan al uso de los ordenadores y así será más y más en los años que vienen.

La telemática genera contradicciones respecto a la posibilidad de "participación". En Estados Unidos hay 7 millones de personas que no tienen teléfono y en el tercer mundo los que utilizan teléfono son menos del 10% (y

aún menos en Africa). La telemática genera una democracia aparente, una democracia en el ámbito de élites privilegiadas. El medio crea de inmediato una "casta" compuesta de aquellos que saben acceder a las nuevas tecnologías: los que no tienen máquinas y alfabetización están excluidos. No es suficiente que se garantice el derecho de acceso a todos en teoría, sino que (para que sea un medio verdaderamente democrático) sería necesario promover las condiciones culturales y económicas para hacerlo. En este sentido estamos cada vez más lejos de estas condiciones, debido a que el control técnico de estos medios está cada vez más en manos de empresas privadas, cuyos intereses principales son cambiar continuamente sus productos, crear monopolios y utilizar la red para su publicidad.

El estado, por un lado, tiende a asumir un papel de censor y contralor; por el otro, acepta la "deregulation" comercial sin límites. Podemos decir que, hoy día, las tecnologías de información están al servicio de una privatización generalizada que unifica el capitalismo mundial, creando siempre más dependencia de las economías locales respecto a la economía global. También el concepto de estado está cambiando. Hasta ahora el estado ha ejercido su soberanía en un territorio limitado de fronteras reales. De ahora en adelante, el estado tendrá que confrontarse con el concepto de ciberespacio, que no es un espacio físico, es apropiable y puede caer en manos de imperios económicos "legales" e "ilegales", bloqueando las posibilidades de expresión de la sociedad civil.

### **El mundo de los símbolos**

Con las redes telemáticas y los medios informáticos se está produciendo también un cambio en lo que han sido los conceptos de capital y de dinero a lo largo de la historia. Hubo una vez un tiempo en que la riqueza era elemental. Se poseía o no se poseía. Era sólida, material y fácil de ubicar. Daba poder, y el poder daba riqueza. Todo era sencillo porque ambos se basaban en la tierra, que era el capital más importante de todos.

La riqueza se transformó cuando las máquinas y los materiales para la producción industrial, más que la tierra, pasaron a ser la forma más necesaria de capital. Pero este capital industrial era también material y finito, a pesar de todo. Cuando los banqueros negociaban un préstamo, querían garantías materiales y tangibles. Hoy día, a medida que los sectores de

servicios e información crecen en las economías avanzadas, y a medida que la propia fabricación se informatiza, la naturaleza de la riqueza cambia necesariamente. El cambio a esta nueva forma de capital altera los conceptos de la economía clásica, fundados en la premisa del carácter finito del capital tradicional. Al contrario que las tierras o las máquinas, que sólo pueden ser dominadas por una persona o una empresa a la vez, es posible que el mismo conocimiento pueda ser utilizado por diferentes usuarios al mismo tiempo y usado de manera apropiada puede generar más conocimiento.

Estamos en la era en la cual se produce información en serie, de la misma manera que antes fabricábamos automóviles en serie. En la sociedad de la información hemos sistematizado la producción de conocimientos y adquirido una nueva lógica de pensamiento. Empleando una metáfora industrial, diremos que ahora producimos conocimientos en serie y que este conocimiento es la fuerza motriz de nuestra economía.

Si el cambio al capital-conocimiento es real, significa que el capital en sí es cada vez más "irreal" y se compone en su mayor parte de símbolos que representan otros símbolos dentro de las memorias de los humanos y de los ordenadores. El capital ha evolucionado desde su forma tangible, inicialmente, a unos papeles que representaban bienes materiales y, por último, en la era de la electrónica, a unos impulsos electrónicos. El peso y el sentido de la moneda ha cambiado: la tarjeta de créditos sustituye al dinero corriente. Cifras y símbolos de un mundo virtual llenan las mentes de los humanos y desaparece la relación física con el dinero y con los bienes materiales. Se puede decir que el capital y el dinero pasan de una forma tangible a formas simbólicas y "supersimbólicas".

Esta transformación va acompañada de un profundo cambio en las creencias, que ha permitido pasar de la confianza en cosas permanente y tangibles, como el oro y el papel, a la convicción de que incluso los intangibles y efímeros impulsos electrónicos pueden cambiarse por bienes o servicios. Nuestra riqueza es una riqueza de símbolos y lo es también el poder que se basa en ella. En este mundo virtual, no sólo hay bienes y dinero virtuales, sino que la fuerza productiva de símbolos se colocará en empresas virtuales, que tendrán su personal ubicado en cualquier lado del mundo, coordinado en tiempo real a través de redes telemáticas que intercambiarán símbolos para la producción.

## Informática en el sur

En los países del área sur del mundo está ocurriendo un fenómeno parecido al del "boom informático" de los países industrializados en los años 80. En Centroamérica, por ejemplo, decenas de escuelas ofrecen actualmente cursos de computación para el aprendizaje de los paquetes de software más comunes en el mercado, ofreciendo nuevos perfiles profesionales como solución a los problemas ocupacionales y económicos. El mercado informático está imponiendo en estos países un cambio continuo de tecnología que no está al alcance de las economías y de las necesidades, creando una separación cada vez más radical entre clases sociales. Se está creando una realidad laboral abierta solamente a los pocos privilegiados que pueden permitirse el uso de los medios informáticos.

Las estadísticas en estos países dicen que menos del 10% de las familias tiene teléfono, y menos del 1% tiene computadora en su casa. ¿Cómo se puede considerar a Internet como un medio de participación democrática?. El mito de la informática, análogo al mito del "aprendizaje del idioma inglés" fuerza una cultura falsa y crea falsas expectativas.

El tercer mundo se convierte así en reserva de mano de obra barata y dócil, explotado mediante la imposición del nuevo software y las nuevas máquinas, obligado a la compra de una tecnología de punta que no se puede pagar y sometido a ritmos de trabajo de un paradigma tecnológico del primer mundo, inadecuados a su realidad.

Además de esto, la tecnología de punta impuesta implica una mano de obra sumamente especializada y muy cara, que significa un ulterior incremento de la dependencia tecnológica. Los pocos expertos capacitados de estos países aplican las mismas relaciones de poder con los usuarios menos expertos, creando un microcosmos de monopolios exclusivos del conocimiento según las normas y los esquemas dictados por los grandes productores informáticos.

Es difícil prever el impacto futuro de la mundialización a través de los medios de comunicación. Lo que se puede ver son tendencias. Las autopistas de la información vehiculan una publicidad creciente y los proveedores de servicios de comunicación tienen en sus manos cada vez más poder sobre la gestión de las redes telemáticas. Estos medios podrían estar al



alcance de todo ser humano si no se interpusieran demasiado los intereses de las economías dominantes. De todas formas, hay que pensar de manera inteligente en el uso de estos medios. Existe la posibilidad de acceder a literatura científica y humanística al día en universidades y centros de investigación de todo el mundo, de tener relaciones constantes con personas con los mismos intereses y perspectivas de vida, y de crear grupos que propongan un uso alternativo de estos medios.

Habrà que enfrentarse con la introducción en Internet de la publicidad y con el cobro de algunos servicios, como el acceso a bibliotecas, enciclopedias y periódicos. Estos servicios tienden a crear un mundo cada vez más atractivo de imágenes, sonidos, cuidando más la forma que el contenido de la información. Muchas empresas ya han entendido que las autopistas de la información son un buen vehículo para sus negocios y sus ventas. En el caso de Internet, muchos de los servicios de WWW que hace un año tenían acceso gratuito, empiezan a tener un costo, y los usuarios que estén interesados tendrán que pagar a través de una tarjeta de crédito.

Habrán de luchar, unidos, grupos no lucrativos, asociaciones de la sociedad civil y universidades, para que estos medios no queden solamente en manos de los países económicamente dominantes y no se formen islas cerradas de democracia aparente, quedando excluidos de la posibilidad de participación y expresión los países con menos recursos económicos y menos posibilidades tecnológicas.

## Bibliografía

- D'Auria Marco, "Autostrade telematiche. Chi corre, chi paga, chi comanda", *Avvenimenti* 22/3/95.
- Eudes Yves, "L'odissea dei pirati nella giungla di Internet", *Le monde diplomatique*.
- Mattelart Armand, "Geopolitica e globalizzazione", *Le monde diplomatique*.
- Queau Philippe, "Chi controllerà la ciber-economia?" *Le monde diplomatique*.
- Robin Jacques, "I pericoli di una società planetaria dell'informazione", *Le monde diplomatique*.
- Toffler Alvin, *El cambio de poder*, Plaza&Janés Editores, 1994.
- Vincente Verdú, *El cibercapitalismo americano*, El País, Madrid, 25/9/1995.
- Virgilio Paul, "Allarme nel ciberspazio" *Le monde diplomatique*.

# El impacto de las nuevas tecnologías en la pedagogía innovadora

*Alicia Gordillo y Balbino Suazo*

## Introducción

El presente trabajo es una reflexión que surge de la experiencia docente y de la aplicación de la informática a los procesos de enseñanza-aprendizaje en los últimos tres años. Como resultado de esta experiencia se han podido detectar en sus aplicaciones tanto bondades como también dificultades y limitaciones. A continuación se plantean las preguntas claves que sintetizan los aspectos considerados en este artículo.

- a) ¿Por qué nuestra época se cataloga como la era de la informática? ¿Qué lugar ocupa ésta en la historia de la cultura y de la tecnología?
- b) ¿Cuál es el nuevo concepto del conocimiento generado por las condiciones de la globalización? ¿Qué lugar y qué rol cumple en la cultura de una sociedad informatizada?
- c) ¿Qué es la cultura informatizada? ¿Cuáles son los niveles, los modalidades de aplicación en la sociedad?
- d) ¿Cuáles son las tendencias pedagógicas actuales y en qué paradigmas epistemológicos se sustentan?
- e) ¿Cuáles son los alcances y los límites de las aplicaciones de la informática a los nuevos modelos pedagógicos? ¿Es la informática la panacea de los problemas pedagógicos?

Son, entre otros, los cuestionamientos que vertebran el presente trabajo. Es necesario aclarar que los autores no son profesionales, pero sí usuarios de la informática aplicada a la enseñanza de las Ciencias Sociales.

### **1. La era de la informática**

Desde el punto de vista de la historia de las civilizaciones y de las tecnologías, la humanidad ha recorrido un largo camino dividido en tres etapas u "olas", como las denomina Alvin Toffler (1990): la agrícola, cuya duración fue alrededor de diez mil años; la industrial, que data de hace unos 300 años; y la informática, que hizo su aparición hace 40 años. Esta última etapa, llamada también era de la información, segunda revolución industrial o revolución científico-tecnológica, está enmarcada por dos hitos esenciales: la aparición del computador electrónico en 1945 y el surgimiento del microcomputador en 1975.

En cada una de estas etapas el ser humano ha configurado una cosmovisión y una cultura, con sus valores, sus requerimientos de capacidad y destrezas, sus instituciones sociales y políticas, sus ideales, su modelo educativo y, por lo tanto, también con sus paradigmas pedagógicos.

De aquí que Sánchez Ilabaca trata de hacer evidentes tales cambios presentando una caracterización comparativa de las herramientas correspondientes a las diferentes etapas tecnológicas: "... mientras que las herramientas de las eras agrícola e industrial eran implementos físicos que simulaban extensiones del cuerpo humano, la herramienta fundamental de la era de la informática -el computador - es una herramienta intelectual o mental, que representa un extensión de la mente humana" (Sánchez Ilabaca, 1990). En la era informática la mayor y principal parte de los empleos están vinculados a la obtención, almacenamiento y el procesamiento de información compleja.

### **2. Información y conocimiento: la nueva riqueza**

Alvin Toffler ha hecho un recuento de las transformaciones que ha sufrido la riqueza a lo largo de las tres eras mencionadas y de cómo cambian paralelamente el dinero y las formas del conocimiento, de acuerdo a los cambios de la sociedad.

paralelamente el dinero y las formas del conocimiento, de acuerdo a los cambios de la sociedad.

Haciendo referencia al dinero de la primera ola (era agrícola), dice que consistió en metales o algunos otros bienes y le adjudica un contenido de conocimiento casi nulo: "A decir verdad, ese dinero de la Primera Ola no sólo era tangible y duradero, sino que también era analfabeto -en el sentido de que su valor dependía de su peso y no de las palabras grabadas en él" (Toffler, 1990).

En relación al dinero de la segunda ola (era industrial), considera que "consiste en papel impreso, con o sin el respaldo de algún bien. Lo que importa es lo que aparece impreso en el papel... es simbólico, pero todavía tangible. Esta forma de dinero viene emparejada con la alfabetización masiva de la población" (Toffler, 1990).

En el caso del dinero de la tercera ola (era informática), sostiene que el intercambio de conocimiento es la condición sine qua non para la generación de riqueza: "...consiste cada vez más en impulsos electrónicos. Es evanescente, se transfiere al instante y es supervisado en una pantalla de un terminal informático. En realidad resulta un casi un fenómeno visual en sí mismo... es información: la base del conocimiento" (Toffler, 1990); y, más adelante, añade: "El nuevo sistema para la creación de riqueza depende cada vez más del intercambio de datos, información y conocimiento. Es *supersimbólico*. Si no se intercambia conocimiento, no se crea riqueza" (Toffler, 1990).

Este análisis de Toffler se corrobora al hacer un recorrido del desarrollo de las tecnologías de la información en los últimos cien años, incluyendo el teléfono, el telégrafo, la radiodifusión, la fotocopidora, el televisor, la tecnología de videograbación, el sistema de cables, los sistemas de teletexto, videotexto, conferencias electrónicas en audio, video y computador, redes de información, navegación en las autopistas electrónicas, etc. Estas invenciones han aumentado la velocidad con la cual se obtiene, procesa y transmite información, sus modalidades de acceso y su capacidad de cobertura.

Hoy asistimos a dos fenómenos que pueden considerarse como dos caras de una misma moneda. En primer lugar, la globalización del

espacio, todo el acervo informativo disponible. En segundo lugar, la hegemonía de nuevos agentes en el proceso de producción, reproducción y distribución del conocimiento.

El llamado "Taller de conocimiento de Engelbart" (Sánchez, 1993), constituye uno de las experiencias más novedosas e ilustrativas de la globalización del conocimiento. Además, su funcionamiento es de interés académico porque es un sistema de interacción fluida entre grupos de usuarios con fácil acceso a los archivos y posibilidades de compartir información. Se trata de que un grupo de personas, trabajando cada una de ellas en una computadora, puedan trabajar simultáneamente en el mismo documento o en un set de documentos: los cambios que realiza una persona aparecen inmediatamente en la pantalla de los demás. Indudablemente que esta situación aumenta las oportunidades para el trabajo de equipos interinstitucionales e interdisciplinarios.

### **3. La cultura informática y sus niveles de aplicación**

La tecnología ha tenido siempre un fuerte efecto sobre la educación y el tipo de conocimiento que necesita el individuo para participar activamente en la sociedad. El creciente uso de las tecnologías de la información en la sociedad ha creado nuevas disciplinas, valores, requerimientos, capacidades y destrezas, profesiones, roles y sistemas educacionales. Esto nos obliga a redimensionar las concepciones y las prácticas del proceso educativo.

El concepto de cultura informática no ha logrado definirse plenamente, y está en proceso de construcción. Varios autores, como Galvis (1994) y Sánchez (1993), coinciden en afirmar que incluye conocimientos y destrezas básicas que debe poseer todo ciudadano para desempeñarse en una sociedad informatizada, fuertemente dominada por las computadoras. Se trata de entender qué son las computadoras, qué hacen, qué son capaces de hacer, sus implicaciones y aplicaciones en el mundo que las rodea.

Según el modelo de Sánchez (1993), la cultura informática es una integración fluida de las diferentes dimensiones de los conocimientos y las destrezas básicas y estructurales de los sistemas computacionales que operan de una manera dinámica e interactiva. Distingue cinco niveles de la cultura informática:

**Nivel 1: Conciencia computacional (CC)**

Consiste en entender las capacidades y limitaciones de los computadores en educación, familiarizarse con las partes del computador y con la tecnología computacional, estar consciente de los aspectos positivos y negativos de los computadores en la sociedad.

**Nivel 2: Utilización del Computador (UC)**

Demanda el desarrollo de destrezas básicas para el uso general del computador, así como utilizar programas educativos específicos. Implica dominar habilidades de pensamiento algorítmico y de programación básica.

**Nivel 3: Programación Computacional (PC)**

Exige un nivel de aplicación de estrategias de programación tales como: técnicas de representación de la solución de un problema a través de diagramas de flujo, traducción de los diagrama de flujo a programa computacionales, elaboración y ejecución de programas educativos simples y de mediana dificultad.

**Nivel 4: Aprendizaje asistido por Computador (AAC)**

Consiste en la utilización del computador con fines de mejoramiento de la enseñanza-aprendizaje. Se usa en dos modalidades: nivel de herramienta instruccional (como el procesador de palabras y paquetes estadísticos) y nivel tutorial (programas de ejercitación, ensayo, simulaciones).

**Nivel 5: Administración Educativa Asistida por Computador (AEAC)**

Es el uso de la computadora para mejorar y optimizar los procesos administrativos: registro, evaluación, control, diagnóstico, informes, planificación, etc. Para el nivel microadministrativo el objetivo es disminuir y agilizar las tareas burocráticas. A nivel macroadministrativo se trata de mejorar, agilizar y optimizar la gestión.

En general, el modelo demanda cierto conocimiento y comprensión de las funciones y campo de acción de los diferentes niveles, pero no

necesariamente hace indispensable su dominio para la estructuración de una cierta cultura informática.

#### **4. Los paradigmas del aprendizaje**

El aprendizaje es una actividad consustancial a la condición humana. Una de las tendencias predominantes de la pedagogía actual es considerar que el eje central del proceso educativo está en el aprendizaje, entendido como un proceso permanente, continuo y generalizado a todos los niveles y modalidades de la vida social. A partir de este criterio se están redefiniendo los objetivos y fines del proceso educativo, así como los roles de todos los participantes en la dinámica educacional. Las fronteras entre docentes y alumnos se estrechan, las barreras entre instituciones educativas y sociedad son cada vez más franqueables, sobre todo a partir de una concepción en la que el concepto de aprendizaje se presenta permeando a toda la sociedad y sus múltiples tejidos. Quizás sea Escotet quien mejor sintetiza esta situación: "Una sociedad de aprendizaje, parte de la base que todos sus miembros son aprendices permanentes. Unos a otros se facilitan los aprendizajes" (Escotet, 1993).

Las exigencias pedagógicas de esta era informática nos obligan a buscar nuevas metodologías encaminadas a potenciar la creatividad, a impulsar el desarrollo de la capacidad de pensar y de aprender a aprender y a pensar, en contraposición a la pedagogía tradicional, caracterizada por el enciclopedismo, la memorización, el bajo nivel de la crítica, clases expositivas, autoritarismo en la enseñanza y el aprendizaje, disciplinas inconexas y mera erudición, entre otras características.

En las últimas décadas ha surgido un grupo importante de nuevas ciencias, estrechamente vinculadas al proceso educativo: entre otras, la neurociencia, las ciencias de lo cognitivo, y las ciencias de la computación. Cada una de ellas ha proporcionado diferentes paradigmas para un debate más exhaustivo y global de los procesos de enseñanza-aprendizaje. Estos paradigmas se han convertido en una herramienta muy importante para decidir las tendencias a desarrollar en los distintos modelos educativos, derivados de los enfoques conductista y cognitivo, y de un tercer enfoque que combina los dos anteriores.

#### 4.1 Enfoque conductista

Para Skinner, "el aprendizaje es un cambio observable permanente de la conducta, y la enseñanza es la disposición de contingencias de reforzamiento que permiten acelerar el aprendizaje" (Galvis, 1992). Desde este punto de vista un maestro exitoso es aquél que realiza un reforzamiento selectivo y deliberado cuyo efecto es cambiar las respuestas existentes en el repertorio del aprendiz. Reforzamiento "...es un reconocimiento o una recompensa de alguna índole para mostrar que un organismo ha ejecutado algo satisfactoriamente". (Galvis, 1992). De este modo el proceso de aprendizaje se ha dispuesto de tal manera que se puede moldear la conducta de un organismo casi a voluntad. En el modelo conductista se supone que los maestros conducen a los alumnos de lo que conocen a lo que tratan de conocer, de lo que saben a lo que debieran saber. Esto se puede hacer recurriendo a muchas técnicas, pero una de ellas es programando la instrucción. La programación es el proceso de disponer lo que el alumno debe aprender en una serie de etapas, diseñadas para hacer avanzar al estudiante de lo simple a lo complejo, de lo que sabe a lo que ignora. La contribución más relevante del conductismo, con su teoría estímulo-respuesta, es la aplicación del carácter interactivo de la programación computacional.

#### 4.2 Enfoque cognitivista

Una premisa fundamental es que los individuos actúan sobre la base de sus creencias, actitudes y los deseos de alcanzar ciertas metas, y no precisamente por estímulos. Los sentimientos, las percepciones y la motivación interna es lo más importante en la vida del ser humano. La teoría del procesamiento de la información es clave en el modelo cognitivo que pretende explicar cómo aprende el ser humano y cómo almacena lo que aprende teniendo como analogía a la computadora. Los conceptos básicos de esta teoría son: memoria, aprendizaje y procesamiento de la información. La memoria es una estructura de conocimientos interrelacionados que esquemáticamente se puede visualizar como una red en la que cada unión (nodo) es un conocimiento y cada flecha la interrelación con otros conocimientos. El aprendizaje se presenta como la incorporación a la estructura de la memoria de nuevos conocimientos y como la capacidad de recuperarlos y usarlos cuando se necesiten. El procesamiento de información comprende tres etapas:



- Acrecentamiento: Acumulación de conocimientos en la estructura de la memoria
- Estructuración: Formación de las estructuras conceptuales apropiadas
- Afinamiento: Uso adecuado de los conocimientos.

Enfatizar la actividad del aprendiz y atender debidamente cada una de las etapas del procesamiento de la información es una tarea difícil, pero necesaria.

#### 4.3 Enfoque integrador

Robert Gagne (1985) es, entre otros, quien ha combinado los enfoques conductista y cognitivista en la dinámica del aprendizaje, dando así lugar a una visión más integradora en la que el aprendizaje es concebido como proceso de asociación y como proceso de reestructuración.

Gagne considera los cambios que se llevan a cabo como resultado del aprendizaje. Por una parte, desde el punto de vista asociacionista, las transformaciones, continuas, medibles y cuantificables, son consecuencia de las prácticas acumuladas bajo ciertas condiciones. Desde el punto de vista cognitivo, son consecuencia de la interacción entre las estructuras cognitivas y sus objetos.

Para Gagne las fases del aprendizaje se estructuran de la siguiente manera:

- Motivación: Es la fase inicial, que consiste en crear una expectativa que mueve al aprendizaje y que puede tener un origen externo o interno.
- Comprensión: Se denomina así a la atención del aprendiz sobre lo que es importante, y consiste en el proceso de percepción de aquellos aspectos que ha seleccionado y que le interesa aprender.
- Adquisición y retención: Este es el momento crucial del proceso de aprendizaje. Lo denomina Gagne "incidente esencial" porque marca la transición del no-aprendizaje al aprendizaje. Este incidente se produce cuando la información ya transformada pasa del registro sensorial a la memoria de corto plazo y se acrecienta, de esta manera, la estructura de la

información. Sin embargo es necesario señalar que el aprendizaje permanente requiere que la información se retenga en la memoria de largo plazo.

- **Recuerdo y transferencia:** Son fases que corresponden al perfeccionamiento del aprendizaje. El recuerdo hace posible que la información se pueda recuperar mientras que la transferencia permite que se pueda generalizar lo aprendido, que se traslade la información aprendida a variados contextos e intereses.

- **Respuesta y retroalimentación:** La fase de respuesta corresponde a la instancia de desempeño, que se constituye en un parámetro importante del aprendizaje. La retroalimentación consiste en el proceso de confrontación entre las expectativas y lo alcanzado en el aprendizaje. De esta manera el aprendizaje se verifica y se afirma, se corrige y avanza.

La teoría de Gagne constituye el fundamento de la estrategia del auto-aprendizaje y del aprendizaje permanente.

## **5. La informática y la nueva pedagogía**

Toda enseñanza parte de considerar los sentidos como la vía inicial que el ser humano utiliza para llegar al conocimiento.

En los sabios de Grecia ya existía esa preocupación que se hace patente en Aristóteles cuando afirma "no hay nada en la mente que no haya estado antes en los sentidos". Ya en el siglo XX, Xavier Zubiri, filósofo español, manifiesta esa misma concepción cuando afirma: "la inteligencia humana es sentiente, el hombre y la mujer captan inteligentemente desde sus propios sentidos".

Las nuevas pedagogías insisten en el uso de recursos o medios audiovisuales que sirven como vía para la estimulación sensorial. Los medios y recursos audiovisuales están condicionados al entorno social y a las condiciones culturales en que se realiza el proceso de aprendizaje.

La informática tiene su origen en la necesidad de resolver los problemas de circulación y tratamiento de datos. Forma parte de la cultura postmoderna, en relación con los cambios tanto en la forma de producción y de organización social como en los contenidos y expresiones culturales. Es innegable en la vida contemporánea el impacto del computador como un recurso tecnológico de comunicación social y modificador del ambiente. Se

ha creado su propio metalenguaje, redefinido la organización de la vida social en cuanto a cohesión y comunicación y sentido del tiempo y el espacio.

Jaime Sánchez afirma que, en el futuro, la organización social del trabajo cambiará. Ya no existirán grandes empresas sino que, por el sistema de redes, el trabajador recibirá las órdenes y realizará las tareas desde su casa. Ya Internet acorta, facilita y abarata la comunicación en todo el mundo. En 1992 incluía 5000 redes, más de 500.000 computadoras y daba servicio a más de 3 millones de personas. Actualmente existe un crecimiento incalculable de nuevas redes y nuevos usuarios.

En el área de la educación, la informática educativa ha generado cambios drásticos en la manera de concebir el proceso de enseñanza-aprendizaje, la pedagogía, la inteligencia y el nuevo rol del docente. El diseño y puesta en marcha de ambientes informáticos de aprendizaje (con sus premisas fundamentales: eficiencia, rapidez y exactitud en la interacción hombre- máquina) parte de la consideración de las características individuales del que aprende, pretendiendo desarrollar al alumno cognoscitivamente, promoviendo su autonomía personal. Un claro ejemplo de ello es el uso de la inteligencia artificial en los sistemas expertos y en las simulaciones. Este tipo de software tienen la particularidad de ayudar y aconsejar en cuanto a las estrategias que los estudiantes deben utilizar para aprender.

El computador no es un simple instrumento. Según afirma Pérez Gama: "su rol es más trascendental y la informática se hace no sólo deseable para producir resultados significativos sino que es indispensable si se espera una eficiencia cognoscitiva". Al establecer la computadora un diálogo con el usuario, adquiere ella la misma potencia socializadora que le atribuye Habermas a la acción comunicativa.

Ahora bien, ¿dónde queda el docente en esta nueva situación? El nuevo docente será un facilitador, un gestor del conocimiento que propicia el aprendizaje a largo plazo. Con la afirmación anterior no se está desvalorizando su papel. Por el contrario, las nuevas tecnologías demandan del que enseña mayor capacitación técnica para incorporar la filosofía educativa a las estrategias tecnológicas.

Sin embargo, las ventajas inherentes al uso del computador han producido en algunos de sus usuarios una fe ciega en sus beneficios. Han creado un mito que es conveniente desmitificar. El mito de que las computadoras son como las mentes y, por sus características de interactividad, eficiencia, rapidez y exactitud pueden sustituir al docente en el aula con ventaja. Esta tesis tiene dos argumentos que importa analizar para demostrar su grado de veracidad o falsedad. La primera de ella iguala el comportamiento de las computadoras al de las mentes. La segunda propone que la computadora sustituya al docente en sus funciones en el aula.

Indudablemente, la creación y el uso del computador ha contribuido al conocimiento de la cognición humana. Las computadoras cada vez se toman más eficientemente inteligentes, pues pueden almacenar tanta información como un cerebro humano, transmitir datos a mayor velocidad que una neurona, ejecutar cálculos en forma más rápida que los seres humanos y servir de plataforma para aplicaciones complejas: robotización, realidad virtual, multimedia, hipertexto.

Pero todo lo anterior no da argumentos suficientes para aceptar que un complejo dispositivo electrónico, cuya característica esencial es el manejo y procesamiento de símbolos, sea capaz de generar algún tipo de pensamiento como el humano. Tal cuestionamiento está vinculado con antiguas preguntas vinculadas a la Teoría del Conocimiento: ¿Qué significa pensar? ¿cómo se origina el pensamiento? ¿cómo ocurre el pensamiento? ¿cómo se originan el lenguaje y el aprendizaje? ¿cómo se aprende?.

Se dan tres opiniones sobre la cuestión de que si el programa informático funciona como la mente. La primera nace con la teoría conductista y afirma lo siguiente: una comparación entre el comportamiento de la mente y de la máquina demuestra que ambas tienen la misma conducta, por tanto la computadora también desarrolla comportamientos humanos. Una segunda opinión asegura que las computadoras pensarán algún día, pero no como nosotros, sino artificialmente como máquinas. Otra tercera corriente establece que el pensamiento es muy complicado, inescrutable y profundo como para atribuírselo a una simple máquina. "Estos últimos argumentan que si aun nosotros llegásemos a entender todas las leyes y principios que implica la mente, no podríamos duplicarla sino simularla", afirma Jaime Sánchez Ilabaca.

El argumento más fuerte en este sentido es que el pensamiento tiene una base biológica que lo sustenta, él no es independiente del cerebro, de los huesos, de los músculos, sangre, enzimas, ni de los otros productos espirituales que se producen en la mente, como son las emociones y los sentimientos. Se puede hacer escribir al computador "¡cómo estoy sufriendo!" pero jamás él podrá sentirlo. La mente no es algo formal y abstracto, sino que forma parte de esa sustancia húmeda y escurridiza que ocupa nuestro cerebro. El ser humano integralmente es un constructo de biología, razón, lógica, intuición, sensibilidad, emoción y sentimiento. Las máquinas han demostrado cierto grado de parentesco con el ser humano sólo en la razón y la lógica. Los que creen que las máquinas piensan como los humanos tienen una concepción dual del proceso del pensamiento y del origen del conocimiento, ya que están aceptando la idea de que las facultades espirituales del hombre y de la mujer son autónomas con relación al cerebro y su organismo físico respectivo.

Otro argumento que rebate la igualdad de las máquinas con la mente humana es el hecho de que las computadoras únicamente manipulan símbolos, de acuerdo a ciertas reglas sintácticas que el ser humano introduce en un programa. La mera manipulación de símbolos no basta por sí mismo para garantizar la cognición, la percepción, la comprensión, el pensamiento, y así sucesivamente. Es el carácter formal y sintáctico del programa lo que le da la potencia a la computadora, sin él no tendría ningún valor. El carácter sintáctico del programa se explica así: "Para procesar información el computador digital empieza por codificarla en símbolos utilizados por la máquina; a continuación, manipula los símbolos mediante el conjunto de reglas enunciadas precisa e inequívocamente".

En este proceso mecánico puede operar y manipular cualquier información que se ajuste a las reglas del procesamiento de la máquina. Los símbolos se manipulan sin aludir ni referir significado alguno. Los símbolos del programa pueden denotar lo que el programador desee. El programa tiene sintaxis pero no semántica (que es la característica del pensamiento humano). La sintaxis, por sí misma, no es constitutiva ni suficiente para la semántica. Los programas informáticos son simuladores del proceso mental, no duplicadores de él.

En cuanto a la segunda tesis (el computador podrá sustituir a los docentes en el aula), conviene recordar que es el docente quien programa, organiza y gestiona el ambiente de aprendizaje en que se va a usar la computadora. La máquina por si misma no establece contactos humanos trascendentes, ya que ella es incapaz de percibir los distintos estados de ánimo y las diferencias individuales de capacidades. Es el docente quien imprime humanidad al ambiente de aprendizaje informatizado.

### Conclusiones

1. Es innegable que era de la informática se ha extendido a todas las sociedades. La sociedad nicaragüense no es una excepción. Con toda razón se denomina a nuestra época como era de la informática. Todos los teóricos de la informática coinciden en reconocer que la informática es una extensión de la mente humana.

2. Los avances tecnológicos y las nuevas condiciones socio-culturales han obligado a redefinir y replantear la concepción del conocimiento como la riqueza más preciada. Pero también están cambiando sustantivamente la hegemonía que anteriormente tenían las universidades como productoras y distribuidoras del conocimiento que, cada vez más, se traslada a otros agentes, tales como los centros de investigaciones y los centros de producción.

3. Los teóricos de la informática educativa consideran que la cultura informatizada consiste en el dominio de los cinco niveles: conciencia computacional, utilización computacional, programación computacional, aprendizaje asistido por computador y administración educacional asistida por computador. Sin dejar de señalar que el concepto de cultura informatizada es un concepto en construcción, y por ende, sujeto a nuevas reformulaciones.

4. Desde el punto de vista pedagógico, los paradigmas del proceso enseñanza-aprendizaje han sido sometidos a una fuerte crítica, de ahí que el paradigma de la pedagogía tradicional basado en erudición, enciclopedismo, memorismo y autoritarismo cede el paso a un nuevo modelo que tiene como objetivo desarrollar la capacidad de pensar, desconstruir y crear.

5. El grado de generalización del uso del computador ha conducido a mitificarlo, convirtiéndolo en la panacea de los problemas pedagógicos,

incluso llegando a plantear que puede llegar a sustituir al docente en el proceso del aprendizaje. Pero la experiencia, hasta ahora acumulada, permite concluir que las máquinas sólo simulan el pensamiento y sólo son portadoras de la sintaxis del lenguaje pero no así de la semántica, que es característica propia de los seres humanos, que son quienes programan, organizan y coordinan los procesos informáticos. Evidentemente, esta situación exige que los docentes asuman nuevos roles acordes con el uso de los equipos informáticos que, al fin y al cabo, son auxiliares del proceso pedagógico.

### Bibliografía

- Escotet, Miguel A. (1989). *Educación y Desarrollo desde la perspectiva sociológica*. Universidad Iberoamericana de Postgrado, Salamanca.
- Escotet, Miguel A. (1992). *Aprender para el futuro*. Alianza Editorial, Madrid.
- Churchland, Paul / Smith Churchlan, Patricia (1990). *¿Podría pensar una máquina?*
- Fourez, Gerard (1994). *La construcción del conocimiento científico*. Filosofía y ética de la ciencia. Editorial Narcea, Madrid.
- Galvis, Alvaro (1992). *Ingeniería en software educativo*. Ediciones Uniandes, Santafé de Bogotá.
- Gordillo, Alicia / Suazo, Balbino (1994). *Manual para aprendizaje del SPSS/pC, Versión 4.0*. Universidad Centroamericana, Managua.
- Suazo, Balbino (1995). *La formación integral: un reto de la universidad del nuevo milenio*. Universidad Centroamericana, Managua.
- Tünnermann, Carlos (1992). "Propuesta de una política para la educación superior de Nicaragua en el horizonte del siglo XXI", en *Universidad y Crisis*. Managua, Editorial UCA.
- Sanchez Ilabaca, Jaime (1992). *Informática Educativa*. Santiago de Chile.
- Toffler, Alvin (1990). *Cambio de poder*. Plaza & Janés Editores, Barcelona.

# **La función política de la universidad en la sociedad actual**

*Erasmus Ayala*

La Universidad desempeña una función política importante dentro de la sociedad. Puede orientarse a la legitimación y perpetuación del sistema imperante o buscar su transformación en beneficio de los sectores desposeídos. Aquí presentaremos en primer lugar, los aspectos fundamentales de la reflexión realizada por Ignacio Ellacuría con respecto a la misión política de la Universidad. Esta concepción de la politicidad universitaria fue elaborada teniendo en cuenta la realidad latinoamericana y más en concreto la realidad salvadoreña. Ellacuría buscaba una adecuada politización universitaria que orientara el quehacer académico-científico de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" y que se pusiera al servicio de la liberación de las mayorías populares. Sin embargo, esta misión política la consideraba válida para todas las Universidades latinoamericanas.

Los aspectos que destacaremos en este primer apartado son: las formas inadecuadas de politización universitaria y los criterios para definir una adecuada misión política de la Universidad, los cuales son tres: La especificidad universitaria, la prioridad de la proyección social y la opción por las mayorías populares. Estos criterios son de vital importancia a la hora de querer replantear la misión política de la Universidad, de cara a los desafíos que plantea la realidad mundial, latinoamericana y centroamericana.



En segundo lugar, esbozaremos una breve reflexión en torno al significado filosófico y en su ultimidad metafísico de la politicidad universitaria. El marco categorial que utilizaremos en dicha reflexión, se enmarca dentro de los planteamientos filosóficos ellacurianos. Lo que pretendemos en este apartado es mostrar que las funciones asignadas a la misión política de la Universidad se comprenden mejor a la luz de de los planteamientos filosóficos de Ellacuría. Por otro lado, que la misión política de la Universidad, de liberar a las mayorías populares, constituye no sólo una exigencia ética, sino una ultimidad metafísica. Considerados estos elementos pasaremos a desarrollar el primer apartado.

### **1. Misión política de la universidad según I. Ellacuría.**

Tres son los artículos en los que Ellacuría planteó el problema de la politicidad universitaria: "Diez años después ¿es posible una Universidad distinta?" (1975), "Universidad y política" (1980) y "Universidad, derechos humanos y mayorías populares" (1982). Estos artículos nos servirán de base para sistematizar la misión política que Ellacuría le atribuía a la Universidad.

La tesis central que sostiene Ellacuría con respecto a la politicidad universitaria es que "sólo ante la incidencia de la Universidad en la realidad histórica socio-política, se ve lo que la Universidad es realmente"<sup>1</sup>. Incidir en la realidad histórica es lo que constituye precisamente la misión política de la Universidad y es el criterio fundamental desde el cual se debe medir su eficacia. Esta misión política de la Universidad le pertenece en propio, es algo intrínseco a su labor y no es algo añadido o que le viene de fuera. Por el mero hecho de ser una institución de carácter público, la Universidad posee una dimensión política que es de suyo. Sin embargo, la misión política que le compete a la Universidad tiene que definirse desde las circunstancias históricas concretas en las que se encuentra inmersa.

Ellacuría (1980) en su artículo "Universidad y política" plantea que la politización de la Universidad es un hecho, pero que también es

---

<sup>1</sup> Ellacuría, I. "Diez años después ¿Es posible una Universidad distinta?", ECA, 1975, 324-325, p. 607

una necesidad. Es un hecho, porque la Universidad aunque no trate teóricamente el problema de la politicidad está realizando una misión política. Al dedicarse solamente a la profesionalización y al anular su dimensión crítica argumentando neutralidad científica se está convirtiendo en un instrumento al servicio de la clase dominante. En otro sentido, cuando absolutizando la politización se niega la realidad y el ser mismo de la Universidad. Lo más importante, desde esta postura, es la toma del poder y se utiliza a la Universidad para dichos fines. Tanto la "neutralidad científica" como la "politización absoluta" son, según Ellacuría, dos formas falsificadas de politicidad universitaria porque son reduccionistas. La primera, niega la dimensión política de la Universidad y la segunda niega la dimensión teórica de la misma.

Las formas tradicionales de politización de la Universidad han sido y son contraproducentes. Por eso es necesario buscar una forma adecuada de politización universitaria, que ante una situación de irracionalidad generada por la injusticia imperante en nuestras sociedades, busque incidir en lo social y en lo político para transformarlo estructuralmente. En estas circunstancias la Universidad tiene que ponerse al lado de la verdad y de la justicia. Ellacuría planteaba que "sólo en la adecuada implicación de lo académico con lo político y de lo político con lo académico se puede encontrar el camino histórico que llegue a definir y poner en práctica el carácter específico de la politización universitaria"<sup>2</sup>.

Según esto, los criterios que definirían la adecuada politización de la Universidad pueden resumirse en tres: La especificidad universitaria, la prioridad de la proyección social sobre la docencia e investigación y la opción por las mayorías populares. En primer lugar, "la especificidad universitaria". La universidad debe de realizar su misión política teniendo en cuenta las características que le son propias. Es decir, desde sus integrantes y desde su propia tradición. Es claro que los elementos que caracterizan a una universidad son profesores que dominan un campo del saber y alumnos que buscan una profesión. Desde

---

<sup>2</sup> Ellacuría, I. "Universidad y política", ECA, 1980, 343, p. 801.

este punto de vista, la acción política emprendida por la universidad debe ser realizada por "los Universitarios en tanto que universitarios y por la Universidad en tanto que Universidad"<sup>3</sup>.

Esto no significa que toda actividad política realizada por los universitarios y en la Universidad pueda denominarse actividad política universitaria. Muchas veces se realizan actividades políticas dentro de la Universidad que no se les puede denominar acciones políticas universitarias. La forma específica en que la Universidad debe realizar su misión política viene dada por su propia tradición que es el saber en todas sus formas. Ellacuría planteaba que el saber que no responda a los problemas concretos de una sociedad determinada sobre todo cuando esta es injusta, no puede llamarse saber universitario. Según esto la Universidad debe contribuir al cambio social mediante la generación de un saber crítico y creador que nos despierte del letárgico sueño que impide que podamos ver las injusticias que se cometen en nuestra sociedad. En otras palabras, la cultura es el medio a través de la cual la Universidad debe contribuir a la transformación de las estructuras injustas. Por cultura entendía Ellacuría "el cultivo de la realidad, como acción cultivadora y transformadora de la realidad. Lo que debe buscar la cultura de la Universidad es hacer de sus miembros, cultivadores racionales de la realidad"<sup>4</sup>. Esta concepción de cultura conlleva al análisis crítico de la realidad nacional para desenmascarar los valores interiorizados por la mayoría de las personas y que se constituyen en instrumentos de dominación al servicio de las clases dominantes. Desde esta perspectiva, este cultivo de la realidad implica la creación de nuevos valores que hagan posible una sociedad más fraterna, más justa y solidaria.

En definitiva, la forma específica que tiene la Universidad de realizar su misión política es mediante la generación de una cultura autónoma que contribuya a la transformación de las estructuras injustas en favor de las mayorías populares. Según esto, tanto la neutralidad

---

<sup>3</sup> Ibid. p. 814.

<sup>4</sup> Ellacuría, I "diez años después..." op. cit. p. 609.

científica como la politización absoluta son dos formas inadecuadas de politización en las que se pierde la especificidad universitaria. Por un lado, cuando una universidad se politiza en forma absoluta asume papeles que le competen a otras instancias de la sociedad y se olvida que la lucha universitaria se realiza desde la cultura. Por otro lado, cuando una Universidad se dedica al cultivo neutro del saber y se dedica a una formación profesionalizante olvida que el saber universitario es siempre político y en unas condiciones como las nuestras es una exigencia que el saber universitario contribuya al cambio social.

El segundo criterio de la adecuada politización universitaria es: la prioridad de la proyección social sobre la docencia y la investigación. Según Ellacuría la proyección social no puede concebirse como extensión cultural ni como servicio social. La proyección social tiene que ponerse al servicio del cambio social en favor de las mayorías populares. Este objetivo es el que le da sentido y dirección al quehacer universitario y a través de la cual se debe configurar la totalidad de la Universidad. La proyección social es la forma universitaria en que se realiza la politicidad de la Universidad y el medio a través de la cual se lleva a cabo es la cultura. Parafraseando a Ellacuría, "La proyección social se operativiza en la contribución a la creación, modificación y configuración de la conciencia colectiva en su dimensión estructural totalizante o en sus dimensiones estructurales parciales".<sup>5</sup> La manera en que la universidad contribuye a la formación de la conciencia colectiva es a través de diagnósticos científicos sobre la totalidad de la realidad histórica y produciendo un saber crítico que posibilite la constitución de una nueva opinión pública, conciencia social, etc. Por otra parte, la proyección social "puede y debe pretender alcanzar aquellos centros de decisión, sean institucionales, gremiales o personales que determinan cuestiones importantes en la marcha de la sociedad"<sup>6</sup>.

En definitiva, la proyección social tiene que ponerse al servicio del cambio social, es decir, a la transformación radical del desorden

---

<sup>5</sup> Ellacuría, I. " Universidad y política", ECA, 1980, 383, p.816.

<sup>6</sup> Ibid. p. 817.

establecido y de la injusticia estructural. Desde este punto de vista, las otras funciones universitarias estarían subordinadas a la proyección social. La investigación posibilita el conocimiento de lo que se tiene que proyectar y de lo que se debe crear para contribuir a la transformación social. Sin la proyección social la docencia se convertiría en pura repetición abstracta, graduando profesionales legitimadores de las estructuras injustas.

El tercer criterio de la adecuada politización universitaria según Ellacuría es: la opción por las mayorías populares. En una sociedad dividida y estructurada injustamente, tanto a nivel económico como institucional e ideológico, la proyección social y la efectividad política tienen que realizarse desde aquellas mayorías empobrecidas, oprimidas y explotadas. Esto porque en ellas se puede ver mejor la verdad y la falsedad del sistema, y a la vez porque moralmente es una exigencia el ponerse al lado de los oprimidos y en contra de los opresores. Esto implica, que la Universidad tiene que organizar y orientar toda su actividad desde las necesidades concretas de las mayorías populares.

La forma en que la Universidad puede servir a las mayorías populares es convirtiéndose en "la razón pública y procesada de aquella razón popular, que siendo verdadera razón, no puede presentarse como tal porque no se ha posibilitado al pueblo articular su razón en razones y razonamientos"<sup>7</sup>.

Tiene que ser una "razón procesada" en el sentido que el saber popular muchas veces se encuentra ideologizado. Esto imposibilita que las mayorías puedan expresar su verdad y manifestar su realidad. La Universidad puede posibilitar que la verdad y la realidad de las mayorías populares se manifiesten claramente mediante estudios científicos de la situación social de estas mayorías detectando las injusticias que padecen y sus justas aspiraciones. Tiene que ser una "razón pública" en el sentido que debe comunicar a la conciencia colectiva nacional y de las mayorías populares el saber adquirido en sus análisis y proponer alternativas de

---

<sup>7</sup> Ellacuría, I. "Universidad, derechos humanos y mayorías populares", ECA, 1982, 406, pp.797-798.

solución que posibiliten la superación de las injusticias que sufren y la construcción de una sociedad más justa.

En definitiva, si la Universidad quiere cumplir eficazmente con su misión política de liberar a las mayorías populares "debe configurarse ella misma como lugar de libertad... debe separarse lo más crítica y radicalmente posible de las exigencias del sistema en el que vive y al que de algún modo se ve obligada a servir"<sup>8</sup>. Por lo tanto, la liberación de las mayorías oprimidas constituye el objetivo último e integrador de la Universidad desde la cual tiene que organizar y orientar toda el quehacer universitario si quiere superar las formas falsificadas de politicidad y transformar las estructuras sociales injustas que mantienen oprimidas a las mayorías populares.

## **2. Significado filosófico de la misión política de la universidad**

En páginas anteriores hemos afirmado que, según Ellacuría, la eficacia de la misión política de la Universidad se mide a través de la incidencia en la "realidad histórica". La manera concreta de incidir en dicha realidad se realiza mediante la especificidad universitaria que es la cultura, la proyección social orientada a la transformación de las estructuras injustas y desde la opción por las mayorías populares. Estas funciones que Ellacuría le asigna a la misión política de la Universidad se comprenden mejor a la luz de los planteamientos de su filosofía de la liberación.

Que la eficacia de la misión política de la Universidad se mida desde la incidencia de ésta en la "realidad histórica" es comprensible debido que Ellacuría consideraba que es la realidad histórica la que constituye el objeto de la filosofía.<sup>9</sup> Es la realidad histórica la realidad más englobante y manifestativa de la realidad y la que contiene dinámicamente los otros tipos de realidad. De esta manera, incidiendo positivamente en esta realidad, es posible superar los aspectos negativos

---

<sup>8</sup> Ibid. p. 798-799.

<sup>9</sup> Para ampliar sobre el significado de la "realidad histórica", ver el Artículo "El objeto de la filosofía" de Ignacio Ellacuría, publicado en la Revista ECA, 1985, 396-397, pp. 963-980.

presentes en la realidad histórica. Sólo incidiendo en la realidad histórica se puede lograr una liberación integral y hacer que ésta camine a grados superiores de realidad.

En la historia, según nuestro autor, existe un conjunto de fuerzas<sup>10</sup> que la mueven en una determinada dirección y le proporciona unos contenidos concretos. Cada fuerza desde su propia indole puede contribuir a la transformación de la realidad personal, social e histórica. La Universidad se ubica dentro de la fuerzas culturales. Por ello, no puede realizar acciones que serían propias de otras fuerzas históricas. Es por eso que Ellacuría a la hora de plantear los criterios para una adecuada politicización universitaria, consideraba que la forma específica que tiene la Universidad de llevar a cabo su misión política es desde la cultura. Y, desde este plantiamiento, le es posible calificar a la neutralidad científica y a la politización absoluta como formas falsificadas de politización universitaria.

Por otra parte, según Ellacuría, La filosofía puede desempeñar una función liberadora mediante una actividad crítica y creadora. La función crítica de la filosofía está orientada a la ideología dominante, así como también a los aspectos ideológicos presentes en la estructura social. Es decir, la filosofía tiene que mostrar que muchos discursos y muchos principios que se consideran válidos universalmente, están encubriendo o legitimando intereses de las clases dominantes. Estas clases, en la medida de lo posible, presentan la falsedad y lo injusto como si fuera verdadero y justo, con la finalidad de ideologizar a las mayorías populares para poder seguir manteniendo los privilegios económicos, políticos, sociales y culturales. La función creadora como su misma palabra lo indica es el momento de creación de un nuevo discurso que en vez de enmascarar u ocultar la realidad la desenmascare o ponga al

---

<sup>10</sup> Ellacuría en *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San salvador, 1990, planteaba que existían las fuerzas naturales, biológicas, psíquicas, sociales, dentro de las cuales se encuentran las económicas, culturales o ideológicas, políticas y personales. Cfr. pp 564-577.

descubierto los aspectos positivos o negativos de dicha realidad.<sup>11</sup> Pero, según Ellacuría, no es suficiente el cambio de las ideas o de las intenciones para lograr la transformación de las estructuras injustas, sino que es necesario ubicarse en una praxis liberadora<sup>12</sup> que lleve a cabo el proceso de liberación.

El segundo y el tercer criterio de la adecuada politización universitaria se comprende mejor desde este planteamiento filosófico. Ellacuría lo que hace es asignar la misma función de la filosofía a la Universidad. En otras palabras, mediante la proyección social, apoyada por la docencia y la investigación, la Universidad realiza su función crítica y creativa en función de la liberación de las mayorías populares. La función crítica la realiza la Universidad mediante los estudios científico-rationales sobre la realidad histórica y mediante la producción de un saber crítico que posibilite la conformación de una nueva conciencia colectiva. La función creadora la realiza a través de la proposición de un nuevo modelo de sociedad y de nuevos valores que hagan posible una conciencia operativa, pero en favor de la liberación de las mayoría populares. Desde esta perspectiva, la liberación de las mayorías populares es el horizonte fundamental de la filosofía ellacuriana y a la vez, este mismo horizonte es el que constituye la misión política de la Universidad.

Según esto, el hecho de que la misión política de la Universidad se oriente a incidir en la "realidad histórica" para contribuir a la transformación de las estructuras injustas y liberar a las mayorías populares, constituye no sólo una exigencia ético-política sino también una exigencia en su ultimidad metafísica. No se trata solamente de superar la situación de injusticia a la que se encuentran sometidas las

---

<sup>11</sup> Para ampliar sobre la función crítica y creadora de la filosofía, ver el artículo de Ellacuría "Función liberadora de la filosofía" publicado en la Revista ECA, 1985, 435-436, pp. 45-55.

<sup>12</sup> Según Ellacuría, la praxis hace referencia a la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica. Para ahondar sobre la praxis pueden leerse las páginas 591-596 del libro "Filosofía de la realidad histórica".



grandes mayorías populares, si no que todo el accionar académico-científico de la Universidad haga posible que la realidad se vaya abriendo para que vaya dando nuevas formas de realidad, de tal manera, que proporcione posibilidades reales que al ser apropiadas por las mayorías desposeídas alcancen un mayor grado de libertad<sup>13</sup> y, por lo tanto, una vida humana más digna.

Desde esta perspectiva, la función crítica y creadora que Ellacuría le asigna a la Universidad, tiene la finalidad de desenmascarar o de encontrar los factores que están impidiendo que la realidad histórica vaya dando más de sí y vaya posibilitando nuevas formas de realidad en favor de las mayorías populares. Es decir, los diagnósticos científico-racionales sobre la realidad histórica y la proposición de nuevos valores y modelos de sociedad tienen como fin la superación de la negatividad presente en dicha realidad.

Esta labor no es exclusiva de la Universidad sino que están involucradas otras fuerzas culturales y sociales. La Universidad puede contribuir a dicha labor desde su propia especificidad, iluminando propositivamente los procesos de transformación social emprendidos por otras fuerzas sociales, para que el dar de sí de la realidad posibilite la liberación de las mayorías populares. En otras palabras, la Universidad tiene que constituirse en una instancia iluminadora de la praxis histórica y determinar cual podría ser la praxis adecuada que posibilite la transformación de las estructuras injustas en favor de las mayorías desposeídas.

El aporte más valioso que la Universidad puede dar a la liberación de las mayorías populares se encuentra precisamente en las condiciones subjetivas. Ellacuría consideraba que las condiciones subjetivas son las que últimamente han hecho historia<sup>14</sup>. Esto

---

<sup>13</sup> La libertad, según Ellacuría, está apoyada en el hombre como esencia abierta, pero no es posible ser libre realmente sin la existencia de unas condiciones concretas que hagan posible el ejercicio de la libertad. Esta libertad surge mediante un proceso de liberación, que es posibilitado por una praxis liberadora emprendida por las fuerzas sociales.

<sup>14</sup> Ellacuría, I. "El problema del sujeto de la historia", (apuntes de clase) San salvador, 1987, p.32.

sencillamente porque la historia puede proporcionar muchas posibilidades reales, pero si no existe un sujeto capacitado para apropiarse de dichas posibilidades no podrá incidir en la realidad histórica en favor de la liberación de las mayorías populares.

Anteriormente afirmábamos que mediante la proyección social la Universidad debe de contribuir a la modificación, configuración y creación de la conciencia colectiva; esta conciencia colectiva que muchas veces se encuentra ideologizada. De esta manera, si la conciencia colectiva está ideologizada no es posible la apropiación de aquellas posibilidades<sup>15</sup> que conduzcan a una praxis transformadora de las estructuras injustas y que se orienten a la liberación de las mayorías populares. Por el contrario, se optará por aquellas posibilidades reales que, de una u otra forma, conducen a la perpetuación y legitimación de las estructuras sociales vigentes que mantienen en condiciones inhumanas y poco dignas a las mayorías desposeídas

Según esto, la Universidad se constituye en una fuerza cultural posibilitadora de la liberación desde su propia especificidad. Si la Universidad, mediante la proyección social, se orienta a desideologizar los contenidos ideologizados de la conciencia colectiva, no cabe duda que ésta tarea posee un potencial liberador de primer orden. Se trata de una capacitación<sup>16</sup> intelectual, valorativa y volitivamente para que el sujeto individual o colectivo sea capaz de apropiarse de aquellas posibilidades reales que lo conduzcan a una praxis liberadora, de tal manera, que se supere la negatividad presente en la realidad histórica y dé más de sí nuevas formas de realidad posibilitando la liberación de las mayorías populares.

---

<sup>15</sup> Según Ellacuría, la historia proporciona formas de estar en la realidad. Estas formas de estar en la realidad se presentan como estrictas posibilidades que pueden ser apropiadas optativamente por un sujeto. Para ahondar sobre el tema de las posibilidades, pueden leerse las páginas 514-532 del libro *Filosofía de la realidad histórica*.

<sup>16</sup> Para ampliar sobre el tema de las capacidades, puede consultar el libro: *Filosofía de la realidad histórica* en las páginas 532 a la 563.

Por lo tanto, la misión política que Ellacuría le asigna a la Universidad, que pretende incidir en la realidad histórica, de tal manera que posibilita la liberación de las mayorías populares, posee un significado filosófico y en su ultimidad metafísico, en el sentido, que pretende que la realidad histórica de más de sí nuevas formas de realidad en favor de la liberación de las mayorías populares.

# La mundialización y la necesidad de re-construcción de la identidad cultural

Miguel Rojas

## Mundialización y postmodernismo

Hace 101 años un paradigmático hijo de América Latina y de este hermano país reflexionaba en verso sobre las consecuencias de la mundialización, la necesaria modernidad y el mantener las raíces de la cultura vernácula. Ante tal problema, el gran Rubén Darío escribía en *El poeta a las musas*<sup>1</sup>:

Decidme si he de alzar voces altivas  
ensalzando el espíritu moderno;  
o si echando al olvido estas edades  
me abandone a merced de los recuerdos.

Y concluía, en verso interrogativo:

Todo acabó. Decidme sacras musas,  
¿cómo cantar en este aciago tiempo  
en que hasta los humanos orgullosos  
pretenden arrojar a Dios del cielo?

Tal parece como si estos conceptos en verso hubiesen sido escritos para el aquí y el ahora de América Latina y el mundo contemporáneo. La

intuición del "todo acabó" rubendariano parece remitirnos a la "demolición" nietzscheana, la "desconstrucción", el "fin de la historia", el "fin de las ideologías" y la "muerte del sujeto" que propugnan algunos partidarios del postmodernismo (que mejor valdría decir postmodernismos, por las diferentes posturas que sustentan los inscritos en esta heterogénea corriente).

¿Qué actitud asumir ante lo que se denomina edad o sociedad postmoderna?. La actitud más coherente a asumir es la crítica como ejercicio de criterio, al permitir asimilar ciertos planteos e impugnar las consecuencias ideológico-filosóficas negativas y hasta reaccionarias en algunos casos.

Es inconsistente afirmar que los países del llamado Norte hayan arribado a una sociedad postmoderna donde desaparece la naturaleza del capitalismo corporativo y transnacional con sus inevitables desigualdades sociales. Este hecho no lo pueden callar ni siquiera sus propugnadores. Así Francis Fukuyama admite que "la democracia liberal, [...], continúa reconociendo desigualmente a personas iguales"<sup>2</sup>. La desigualdad y desnivel de distribución de la riqueza se acentúa en los países del Sur, pertenecientes a la órbita del sistema capitalista mundial, sin obviar que en el propio Norte superdesarrollado y "postindustrial" hay un Sur de pobreza, aunque nunca comparable a los grados de deshumanización física y social que hay en el Sur.

Sin embargo hay ciertos hechos que no se pueden seguir pensando con esquemas fosilizados. Es irrefutable que la revolución científico-tecnológica ha traído ciertas modificaciones de la vida social contemporánea. Las revoluciones y desarrollos en la telemática, la tecnología informacional, la electrónica, el procesamiento digital, la robotización y automatización de la industria, la aeronáutica y el transporte, han modificado al hombre contemporáneo y le plantean nuevos retos. Tiene lugar un proceso de internacionalización de la ciencia, la tecnología, la economía y la cultura generador de mundialización e interdependencia como nunca antes. Pueblos como los de América Latina tienen el reto de asumir estos desarrollos sin crear nuevas dependencias y siendo capaces, a su vez, de crear condiciones para un desarrollo científico, tecnológico y económico sustentables aprovechando sus materias primas y su biodiversidad.

Hay que concordar con los postmodernistas en la necesidad de lograr en la economía productividad y eficacia. No es casual que modernistas latinoamericanos como Rubén Darío y José Martí criticasen el hegemonismo de los países ricos como Estados Unidos, pero hayan llamado la atención a los latinoamericanos sobre sus logros científico-tecnológicos y la disciplina del trabajo sin la cual no hay desarrollo posible.

Los postmodernistas, junto a otros filósofos contemporáneos como Paul Ricoeur y Jürgen Habermas, constatan la importancia de la comunicación en general y desarrollan la filosofía del lenguaje. Si Habermas desarrolla la teoría y praxis de la razón comunicativa en contra de la razón centrada, Derrida ataca con el método y la teoría de la deconstrucción las armazones ontológicas de la filosofía centrada en el sujeto logocéntrico y, en consecuencia, el logrocentrismo occidental. Aunque su filosofía del lenguaje se agote en el aspecto semiótico, sin articularse debidamente con la pragmática, tiene el mérito de criticar el fonocentrismo. Asimismo, paralelamente y más allá de las discrepancias con Paul Ricoeur, sitúa la importancia de la metáfora en el lenguaje y la polisemia de la misma al subrayar que "hay siempre más de una lengua en la lengua"<sup>3</sup> por lo que "no hay nada que no pase con la metáfora y por medio de la metáfora"<sup>4</sup>. Efectivamente, la palabra está cargada de significados y mensajes varios en dependencia de los destinatarios posibles, área en la que trabaja la filosofía hermenéutica contemporánea.

También la deconstrucción tiene validez en los dominios del arte al rechazar los cánones absolutos de la creación artística y la belleza. Aquí el postmodernismo lo que hace es constatar y enunciar una realidad que ha acontecido en el arte contemporáneo. Incluso, es lícito afirmar que antes que se diera nombre a tal método, en la América Hispana, el modernismo deconstruyó, en ruptura de continuidad, la métrica de la poética anterior y construyó una estética de la libertad como la profesaron José Martí y Rubén Darío.

En la crítica a los relatos y metarrelatos, a Lyotard le asiste cierta razón, particularmente en la desacreditación de los relatos especulativos y los relatos propugnados por ciertas filosofías de la historia patrocinadoras de totalitarismos. Ante este último tipo de relatos, y dirigiéndose a la versión del modelo dogmático-totalitario marxista-socialista, expone que "el marxismo

ha oscilado entre dos modos de legitimación narrativa [...]. El partido puede ocupar el lugar de la universidad, el proletariado el del pueblo o la humanidad, el materialismo dialéctico el del idealismo especulativo, etc. De ello puede resultar el estalinismo (con sus especies derivadas) y su relación específica con las ciencias, que entonces no son más que la cita del metarrelato de la marcha hacia el socialismo como equivalente a la vida del espíritu<sup>5</sup>, a la manera de la entelequia del viejo teleologismo.

El error de la crítica de algunos postmodernistas radica en la intención consciente de equiparar el socialismo totalitario con el humanismo marxista clásico y el confundir el entierro del socialismo "real", que devino cada vez más "ismo" y menos social, con la sobrevivencia de Marx. Aunque es justo reconocer que hay quienes, como Derrida, han indicado que "es preciso asumir la herencia del marxismo"<sup>6</sup> en la contemporaneidad.

La finalidad filosófico-ideológica del sector conservador, y hasta reaccionario, del postmodernismo no sólo es enfrentar el marxismo y el socialismo, sino también justificar por vía de la teoría el hegemonismo económico, político y militar de los centros de poder sobre los demás países del mundo. Tal programa lo formula Lyotard desde las páginas introductorias a *La condición postmoderna* al decir: "este estudio tiene por objeto la condición del saber en las sociedades más desarrolladas"<sup>7</sup> y "el criterio de operatividad es tecnológico, no es pertinente para juzgar lo verdadero y lo justo"<sup>8</sup>. Comienza por castrar el componente ético-valorativo de la ciencia y la tecnología. Por eso no es casual, entonces, que confiese que "la ciencia postmoderna hace de la historia su propia evolución como discontinua, catastrófica, no rectificable y paradójica"<sup>9</sup>. La recomendación desde la performatividad es que "el Estado y/o la empresa capitalista abandona el relato de legitimación [...] humanista para justificar el nuevo objetivo en la discusión con los socios capitalistas de hoy en día; el único objetivo creíble es el poder. No se compran *savants*, técnicas y aparatos para saber la verdad, sino para incrementar el poder"<sup>10</sup>, y añade: "se exceptúa el caso en que opera por medio del terror"<sup>11</sup>.

El *modus operandi* pragmático de este postmodernismo prescribe que "en la edad postmoderna, al igual que los Estados-naciones se han peleado para dominar territorios, después para dominar la disposición y explotación de materias primas y de mano de obra barata, es pensable que se

peleen en el porvenir para dominar las informaciones. Así se abre un nuevo campo para las estrategias industriales y comerciales y para las estrategias militares y políticas"<sup>12</sup>. Esta es la conclusión fundamental a la que arriba Lyotard, llamada por muchos de sus cultores en América Latina.

Con menos sutilezas filosóficas y mayor pragmatismo, Francis Fukuyama, legitimador de la democracia neoliberal, el liberalismo económico y el Estado universal homogéneo capitalista, deja sentado que tal Estado "puede ir a la guerra con Estados que no son democracias y que no comparten sus valores fundamentales"<sup>13</sup>. Para el filósofo japonés-norteamericano, la norma de la democracia está en el imperativo político económico del neoliberalismo y quien se aparte de ella corre el riesgo que le hagan la guerra por no avenirse a tal esquema. Reitera que "las democracias liberales pueden, desde luego, luchar con Estados que no son democracias liberales, como los Estados Unidos lucharon en las Guerras Mundiales, Corea, Vietnam y más recientemente en el Golfo Pérsico"<sup>14</sup>. No por contingencia Fukuyama se pronuncia contra el nacionalismo revolucionario afirmativo, desde la pretensión del Estado universal homogéneo.

En aras de mantener el status del liberalismo económico y el arribo al Estado homogéneo universal, no excluye la falta de democracia y el empleo de la dictadura. El autor del *Fin de la historia y el último hombre* afirma: "si la dictadura moderna emplea la coacción para acelerar este proceso, y al mismo tiempo resiste a la tentación de transferir recursos y poder de una clase terrateniente tradicional e ineficiente a un sector público o estatal igualmente ineficiente, no hay razón para que se le considere económicamente incompatible con las formas más modernas de organización económica postindustrial"<sup>15</sup>. El propio Fukuyama reconoce que "la economía liberal tiene éxito no sólo gracias a la fuerza de los principios liberales, sino que requiere también de formas irracionales del *thymos*"<sup>16</sup>. Es decir, se evidencia, en voz de los representantes del propio postmodernismo y la sociedad "postindustrial" la existencia de la irracionalidad en esferas de la economía, como ocurre en las leyes y mecanismos del mercado cuando no hay control sobre el mismo, y se persigue la ganancia burda y el utilitarismo sin tener en cuenta lo humano. En las tesis de Fukuyama reaparece así, una vez más, la vieja filosofía de que el fin justifica los medios.



Habermas, en cambio, denuncia este sector del postmodernismo al precisar que "el partido de los neoconservadores, que conecta con el hegelianismo de derechas, se abandona acríticamente a la avasalladora dinámica de la modernidad social, trivializando la conciencia moderna de tiempo y reduciendo de nuevo la razón al entendimiento, la racionalidad a la racionalidad con arreglo a fines"<sup>17</sup>. Es necesario y urgente desenmascarar la racionalidad instrumental desde la razón como instrumento, por antonomasia, de la filosofía.

A la filosofía de la fuerza el pensamiento latinoamericano auténtico siempre ha opuesto la fuerza de la filosofía. Desde el ayer para el hoy, el poeta filósofo de *Cantos de vida y esperanza* increpa la supremacía pragmatista:

¿Crees que la vida es incendio,  
que el progreso es erupción;  
que donde pones la bala  
el porvenir pones?<sup>18</sup>

Al impugnar el "todo acabó" de su época recusa el "todo acabó" de la nuestra. Y, ante los que pretenden arrasar las diferencias y poner fin a la historia con el predominio absoluto del orden social basado en el capitalismo transnacional y el totalitarismo del Estado universal homogéneo, también aquí, desde Nicaragua, se levanta el autor de *El fin de la historia: reaparición del mito* para decir: No!

Alejandro Serrano Caldera establece que "la aceptación ideológica del fin de la historia parte de desconocer toda realidad que no sea la de las superpotencias y la de sus intereses inmediatos. La tesis del triunfo universal del capitalismo reduce la dramática realidad de nuestros pueblos a un mero accidente de la historia, a una broma sociológica sin importancia, tanto menos cuanto que la solución está a la mano y consiste en someterse en forma dependiente y absoluta al catálogo de soluciones del neocolonialismo y sus supremas instancias"<sup>19</sup>.

Un sector del postmodernismo ataca la identidad cultural. Lyotard concibe la identidad cultural como un relato más que hay que cancelar y despachar al olvido. Fukuyama, sin renegar de la identidad, impugna, en nombre de la identidad homogénea, la identidad-en-la-diferencia de pueblos

como el latinoamericano. Explicitamente afirma que "la cultura, los hábitos, costumbres, religiones, estructuras sociales de los pueblos como América Latina obstruyen, de alguna manera, el logro de altos niveles económicos"<sup>20</sup>. Ciertamente existen algunos arcaísmos culturales e identidades cerradas, pero no es lo común en América Latina. La lógica de Fukuyama intenta explicar el atraso económico por causas culturales, sin darse cuenta de que esta cultura, en parte, es consecuencia de una economía dependiente de los centros de poder internacionales.

Por otra parte, se ve obligado a confesar con pesar que "hay en todas partes una resistencia a esta homogeneización y una reafirmación, mayormente en niveles subpolíticos, de identidades culturales que en fin de cuentas refuerzan las barreras existentes entre pueblos y naciones"<sup>21</sup>. Lo que refuerza las barreras entre pueblos y naciones no es la identidad cultural sino la pretensión de las superpotencias de dictar pautas al resto del mundo.

Ante la idea de imponer la identidad de la estandarización económica y de la universalidad anuladora de diferencias, reaccionan también pensadores como Habermas y Gianni Vattimo. Habermas afirma que la "vieja Europa sólo logrará encontrar el camino de una nueva identidad cuando a este cortocircuito de crecimiento económico, carrera de armamentos y viejos valores se le oponga la visión de una ruptura de ese destino"<sup>22</sup>. Lo que evidencia la necesidad de una re-construcción de la identidad no sólo para Occidente sino también para otros pueblos, incluida América Latina.

A diferencia de Lyotard y Fukuyama, Gianni Vattimo acentúa la necesidad de la identidad cultural. Sostiene también la muerte de la historia, como historia unitaria, para dar paso a las historias e identidades plurales o heterotopías. Contradice la tesis de la homogenización universalista de Fukuyama al argumentar que él prefiere "imaginar un mundo futuro plural, no uno basado en una idea particular de justicia. Lo concreto de lo plural es una sociedad que no olvida sus tradiciones múltiples. La pluralidad también es una cuestión de memoria, de no encubrir ni olvidar las múltiples raíces de nuestras tradiciones. Uno de los riesgos hoy es la homologación consumidora y sin multiplicidad. Aquí es fundamental la tolerancia, el respeto por el otro"<sup>23</sup>.

Apunta Vattimo que, si lo moderno estuvo guiado por las culturas anglosajonas, "¿no podría la postmodernidad ser la época de las culturas latinas (neobarrocas)?... Un subcontinente como la América Latina parece estar destinado a tener en la historia de nuestro futuro inmediato un lugar importante"<sup>24</sup>. En el aserto, también válido, hay cierta sobrevaloración del lugar de las culturas latinas en el futuro, aunque con certeza impugna la racionalidad calculadora, la ascética capitalista y, de paso, también la revolucionaria. Propone el cambio basado en una utopía de dignidad ético-política<sup>25</sup> que reduzca la violencia.

Ha confundido, en cierta medida, los medios y los fines para arribar a una nueva identidad. Acierta y se equivoca al negar, desde lo que denomina el pensamiento débil, la lucha por la emancipación. Axioma superado, en parte, en sus últimos pronunciamientos, al decir: "en una fuerte represión política yo estaría con los revolucionarios"<sup>26</sup>. Y concluye, a lo Romain Rolland o Gramsci: Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad.

En general, la postmodernidad, por una parte, canoniza la diferencia al impugnar la unidad, como sostiene Jordi Corominas, mientras, por otra parte, deifica la homogeneización al negar las diferencias del otro como otro y se recluye en la mismidad de lo indiferenciado. Por eso coincidimos con Pablo Guadarrama cuando afirma que la postmodernidad atenta contra la identidad cultural.

### **América Latina e identidad**

En América Latina los criterios en torno a la identidad cultural son dispares. Hoy se manifiestan cuatro tendencias<sup>27</sup>: la nihilista o negadora de la identidad, la escéptica, la nacional regionalista y la afirmadora de la identidad. En respuesta a los nihilistas, Leopoldo Zea afirma: "la identidad, como la cultura que le da sentido, es algo propio del ser humano. Identidad, querámoslo o no, la tenemos como el cuerpo tiene su sombra. El problema está en la capacidad de reconocer lo propio y aceptarlo, y no pretender ser otro distinto de lo que se es"<sup>28</sup>, pues "la realidad formada a lo largo de la historia de esta región le fue impuesta"<sup>29</sup>. Hombres iguales todos, por ser entre sí distintos<sup>30</sup>.

Zea, junto a Arturo Andrés Roig, ha sido uno de los filósofos latinoamericanos que más ha defendido y desarrollado el concepto de

identidad cultural. En esta línea también han hecho aportaciones José Lezama Lima, con el concepto de espacio gnóstico abierto fecundante. Fernando Ortiz, con el de transculturación. Arturo Andrés Roig y Roberto Fernández Retamar, con Calibán como simbolo de identificación de lo latinoamericano. Darcy Ribeiro, al distinguir antropológicamente los pueblos nuevos, los pueblos testimonios y los pueblos transplantados. Alejo Carpentier, con la teoría de los contextos culturales. Asimismo se inscriben en esta tendencia las reflexiones acerca de la identidad y la libertad de Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Alejandro Serrano Caldera y otros representantes de la filosofía de la liberación, así como de la teología de la liberación y la teología en la revolución donde figuran Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Frei Betto, Samuel Silva Gotay, Fernando y Ernesto Cardenal, Miguel D' Escoto e Ignacio Ellacuría, entre otros.

Incluso, recientemente, la filosofía analítica -como se demostró en el XIII Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en junio de 1994 en Bogotá- ha comenzado a preocuparse y ocuparse de la identidad cultural, destacándose los trabajos de Luis Villoro, León Olivé, Fernando Salmerón y otros que, como Francisco Miró Quesada, estudian la identidad desde hace varios años.

No se puede olvidar la obra de José Vasconcelos quien, a pesar de su irracionalismo, abordó el mestizaje cultural y la identidad con los términos "raza cósmica" o "raza síntesis". Ni tampoco el "Ariel" de José Enrique Rodó, un simbolo equívoco para designar lo latinoamericano pero con un contenido humanista e impugnador de todo aquello que pretenda denostarlo. Rodó decía que "patria es, para los latinoamericanos, la América única... Dentro del sentimiento de la patria cabe el sentimiento de adhesión, no menos natural e indestructible, a la nación, a la provincia, a la región, la la comarca"<sup>31</sup>. Expresiones todas de una identidad en la diferencia abierta al futuro.

En el siglo XIX, José Martí subsumió creadoramente las contribuciones que le anteceden al formular la idea-madre de "Nuestra América mestiza" de donde han surgido "los hombres nuevos americanos"<sup>32</sup> como componentes específicos de "la identidad universal del hombre"<sup>33</sup>. Subrayaba Martí que los pueblos de América Latina son "los pueblos que, con menos favor de la historia, suben a tramos heroicos las vías de la

repúblicas"<sup>34</sup> y "van de menos a más"<sup>35</sup>, porque "con ver el mundo graduado, y en cada grado histórico, cualquiera que sea la época de graduación, salvo las modificaciones de lugar y ambiente, hay filosofía magna e infalible para entender cada trance social"<sup>36</sup>. Este análisis martiano permite concluir que la identidad no puede comprenderse abstractamente sino como una determinación histórica que va realizándose en grados históricos, de modo que siempre el último grado de realización tendrá que superar las limitaciones del anterior, en oposición a la copia mimética, la enajenación y cualquier forma de dependencia.

Continuando con la aplicación del método retrogenético<sup>37</sup>, propuesto por Jaime Quijano Caballero, hay que constatar la perdurabilidad del contenido de la identidad cultural latinoamericana en ilustados como Simón Rodríguez, Simón Bolívar, Santa Cruz y Espero y otros. Su defensa por jesuitas como Francisco Javier Clavijero, Francisco Javier Alegre y los misioneros de las Reducciones del Paraguay, hasta llegar hacia atrás en el tiempo al siglo XVI. Precisamente, el jesuita José de Acosta, que vivió en el Perú, con su *Historia natural y moral de las Indias*, es uno de los primeros, en fecha tan temprana, en reconocer la identidad de la naturaleza, las costumbres, las civilizaciones y del hombre precolombino, por derecho propio en el concierto de la cultura universal, como ha señalado certeramente Edmundo O'Gorman.

José de Acosta argumentaba que "el Nuevo Mundo ya no es nuevo sino viejo, según hay dicho y escrito de él"<sup>38</sup>. Y, por otra parte, precisaba que, "si alguno se maravillase de algunos ritos y costumbres de indios, o los despreciase por incipientes y necios, o los detestase por inhumanos o diabólicos, mire en los griegos y romanos que mandaron el mundo"<sup>39</sup> donde se hallan cosas semejantes, y a veces peores.

La defensa de la identidad del hombre autóctono tuvo pioneros en Antón Montesinos y Bartolomé de las Casas, quienes reafirmaron que todos los hombres son humanos.

Este balance incompleto de contribuciones y aportaciones permite concluir que el pensamiento y la filosofía en América Latina, sobre todo contemporáneamente, ha aportado a la filosofía universal el concepto de identidad cultural, de tanta trascendencia teórica y práctica en la actualidad.

## Hacia una re-construcción de la identidad cultural

La filosofía como conciencia teórica de la cultura y la sociedad constituye una herramienta de análisis para estudiar los problemas de la identidad cultural. Sabiamente Hegel, en los *Escritos de Jena*, escribía: "Cuando la fuerza de la unificación desaparece de la vida de los hombres y las oposiciones pierden su condición de interacciones vivaces y ganan autonomía, surge entonces la necesidad de la filosofía"<sup>40</sup>. Precisamente, en las condiciones de la mundialización actual, la crisis de identidad y los procesos de homogeneización, es indispensable un re-examen de la identidad cultural. El pensamiento latinoamericano, que ha analizado y desarrollado el concepto en filosofía, religión, literatura, artes plásticas, etc., no posee, en general, una teoría sistemática de la identidad que abarque todos los planos y contextos de la cultura.

Sin ofrecer una teoría de la identidad, Habermas piensa que hay identidades colectivas donde hay comunicación, libre tolerancia y libre confesionalidad. Su lógica está dirigida a fundamentar la necesidad de que "la identidad ciudadana o nacional debe ampliarse y trocarse en una identidad cosmopolita o universal"<sup>41</sup>. Desde su teoría de la comunicación aduce la importancia de la filosofía del lenguaje, la función comunicativa del arte, los procesos de aprendizaje y normas colectivas, etc. Identidades con sentido, hoy, tienen organizaciones e instituciones como la ONU, la UNESCO, la FAO, la OMS y otras similares en el campo de la economía, el arte, el derecho, etc, dado el grado de internacionalización de la vida social. Pero no se detiene en analizar la identidad cultural ni las identidades colectivas de países, naciones y bastas áreas mundiales que no han consolidado sus identidades y están en franca crisis de identidad. No se puede alcanzar la identidad mundial sin afirmar otros tipos y formas de identidades colectivas que articulen lo específico con lo mundial y viceversa.

La preocupación por las identidades colectivas y sus crisis es un tema al cual prestan atención Gustavo Bueno Martínez y Arturo Andrés Roig. Bueno Martínez apunta que la identidad cultural -como la sociedad misma- comporta crisis y lysis, restauraciones, demoliciones y reconstrucciones como contenidos procesuales que transcurren en determinado tiempo y espacio, apreciable con nitidez en países de Europa, Asia, Africa y América Latina.

Roig, el prestigioso filósofo argentino, subraya asimismo el hecho de la identidad cultural y su crisis en la actualidad. Hace notar que "estamos ante la denuncia del fin de una época, ante el surgimiento de nuevos principios de identidad por obra de la expansión y consolidación del asombroso avance tecnológico"<sup>42</sup>. Concluye que estamos "en permanente construcción y reconstrucción de una identidad como pueblos unidos, libres e igualitarios, abiertos conjuntamente al mundo"<sup>43</sup>.

El mundo contemporáneo vive profundas crisis de identidad. Se desintegraron y desintegran identidades como la URSS, Yugoeslavia, Checoslovaquia y ahora en la Federación Rusa. Se reintegraron naciones como Viet Nam y Alemania y se proyecta la unión de otras, como Corea. Padece crisis de identidad colectiva Estados Unidos, España, Canadá, Yemen, Ruanda, Sudáfrica y países musulmanes como Argelia. Todo esto permite concluir la necesidad de una política y una filosofía coherentes de la identidad e integración socio-culturales en la práctica.

Un fecundo enfoque sistemático de la identidad contemporánea lo ofrece el español Gustavo Bueno en su libro, inédito hasta ahora, *El mito de la cultura. Ensayo materialista de una filosofía de la cultura*, donde critica la manipulación ideológica de la identidad y expone que "las identidades culturales presuponen no sólo un esquema de naturaleza objetual (instituciones, artes, ceremonias) sino también esquemas de la identidad de naturaleza subjetual o social (la identidad del pueblo, de la nación)"<sup>44</sup> y sus correspondientes esferas o círculos de cultura, en sentido etnográfico como la cultura egipcia, maya, francesa, etc. La base de esta filosofía de la cultura son la interpretación antropológica del concepto de cultura como un todo complejo de Edward Tylor y la interpretación de la identidad como relación sintética.

Un punto de partida de valor teórico-metodológico es Hegel. El filósofo alemán no abordó propiamente la identidad cultural, pero sí estableció pautas generales para el estudio de cualquier tipo de identidad al aclarar que la proposición que expresa la identidad como "toda cosa idéntica a sí misma:  $A=A$ ; y, negativamente:  $A$  no puede ser a la vez  $A$  y no- $A$ ..., en vez de ser verdadera ley del pensamiento, no es sino ley del intelecto abstracto", porque "una proposición como la de identidad promete ya una diferencia"<sup>45</sup>.

Al impugnar la identidad homogénea de tipo eleático-parmenídeo ("el ser es y el no-ser no es"), negadora de la pluralidad, afirma que "lo determinado, exige la reunión de los muchos en uno, por cuyo medio se hallan puestos como idénticos con el término"<sup>46</sup> identidad. Junto a esta tesis de la *Ciencia de la lógica*<sup>47</sup> destacamos en Hegel otras como:- La identidad es siempre identidad en la diferencia.

- La identidad en sí misma es no identidad.
- La unidad de la identidad está en la diferencia.
- La identidad es una identidad concreta.
- La diversidad determinada, concreta, es una identidad.
- La diferencia contiene en si dos momentos: la identidad y la diferencia misma.
- Las determinaciones diferentes son la identidad.
- La oposición dialéctica como mediación es la unidad de la identidad y la diferencia.
- El principio de la identidad no es analítico, aunque presupone el análisis, sino de naturaleza sintética.
- La igualdad de relaciones o determinaciones es una identidad.

Para mayor esclarecimiento etimológico del concepto, Paul Foulquie en el *Diccionario del lenguaje filosófico*<sup>48</sup> especifica que identidad viene del latín *identitas*: carácter de lo que es idem (lo mismo). En tanto Julio Casares, en el *Diccionario ideológico de la lengua española*, Sección Analógica, destaca como sinónimos de la identidad<sup>49</sup>: unidad, coincidencia, concordia, unión e igualdad. En la Sección Alfabética precisa que el verbo identificar<sup>50</sup> significa que dos cosas o más como distintas aparezcan como una misma. André Labande, en el *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía* indica que "lo idéntico no se define por la negación de la diferencia, así como tampoco la diferencia por la negación de lo idéntico; hay en ello dos conceptos que se implican y que son la definición fundamental del pensamiento"<sup>51</sup> de la identidad. Formulación teórica coincidente con lo planteado por Hegel.

A partir de las aportaciones de la filosofía de la identidad latinoamericana y occidental llegamos a la conclusión<sup>52</sup> de definir la identidad cultural como cualidad del ser humano que caracteriza una manera de existir viviendo en el tiempo y el espacio, un quehacer concreto del hombre en el proceso de creación y re-creación, objetivación y subjetivación, producción y



re-producción de la cultura y la sociedad misma. Es la síntesis de múltiples determinaciones de una identidad en la diferencia que comporta un universal específico o situado.

Los fundamentos en que se sostiene la arquitectura de la definición de identidad cultural son:

- Es una identidad humana colectiva y social.
- Es un tipo o género complejo de identidad en la diferencia.
- Es siempre una identidad concreta en el espacio y el tiempo.
- La noción de espacio-territorio no tiene carácter absoluto, pues hay expresiones y desarrollos de la identidad fuera del espacio nacional o regional.
- Es una identidad histórico-social como proceso siempre inacabado.
- Tiene un carácter abierto que conjuga lo propio y lo universal.
- Tiene carácter variacional, sufre procesos de crisis y lysis, ajustes y reajustes, desintegraciones parciales e integraciones nuevas.
- Es una síntesis de múltiples determinaciones.
- Comporta un universal específico o universal situado.
- Puede manifestarse inconscientemente en individuos y grupos. Pero en las condiciones actuales es imprescindible asumirla conscientemente frente a los procesos de globalización.
- La integración representa hoy el factor consciente de la misma.
- Para su existencia y desarrollo presupone la libertad integral o total.
- Por su direccionalidad se manifiesta como identidad vertical e identidad horizontal<sup>53</sup>.

Identidad vertical significa la existencia de la identidad cultural tendencial como continuidad en el tiempo. Se transmite de uno a otros hombres e individuos, pero no revierte horizontalmente en el espacio social para la mayoría de los grupos, clases y sectores que conforman una sociedad concreta. Con el tránsito de una sociedad a otra en la historia humana y los procesos de comunicación interculturales esta tendencia se limita, no obstante sigue existiendo en el mundo y en América Latina. La transmisión de determinados procesos culturales como leer, escribir, el ejercicio de la política, el disfrute del arte y la literatura, los bienes materiales y económicos y los conocimientos científicos no han estado y no están al alcance de todos los grupos por igual.

Hoy, por ejemplo, en sociedades específicas, la identidad política definida por los partidos políticos en el poder, el gobierno y el Estado no es asumida por los grupos que conforman esas sociedades. No hay duda que en materia de alfabetización, educación, literatura y en algunas artes se ha avanzado y se está en presencia de la identidad horizontal, como se manifiesta en los países desarrollados y en algunas pocas naciones del mal llamado Tercer Mundo. La identidad política y la identidad económica siguen siendo el talón de Aquiles de muchas sociedades. Como contextos culturales afectan la identidad no sólo cultural sino la identidad físico-humana misma. La dirección de la identidad cultural para muchos países del mundo hoy sigue siendo la identidad vertical, sólo la minoría de naciones ha alcanzado la identidad horizontal.

Determinados teóricos que niegan la identidad cultural confunden la identidad vertical, sobre todo en determinados contextos, con la carencia de la misma. Identidad horizontal significa la identidad cultural creada en un determinado tiempo cuyo resultado se revierte en el espacio social de los diferentes grupos, clases, sectores sociales, naciones y grandes regiones. Implica su realización en todos los contextos, incluidos contextos tan complejos como el económico, el científico y el político, el correlato dialéctico de lo nacional y lo internacional. Esta debe ser la dirección de la identidad cultural a alcanzar hoy por todos los países y regiones del mundo.

Hay contextos culturales de la identidad que, por su razón de ser social, desde su inicio se manifiestan, generalmente, como identidad horizontal. Son los casos de la identidad física y étnica humanas, la identidad lingüística, la religioso-popular y la psicológico-nacional.

Al ser la identidad cultural un sistema, tiene una composición estructural relativa a las funciones que desempeñan la cultura filosófica, la material, la espiritual-subjetiva, la científico-tecnológica y la sociológica. Cada uno de estos planos se expresa en contextos práxicos de creación como la economía, el medio geográfico, la política, el derecho, la religión, el arte, la arquitectura, la psicología, el lenguaje y otros contextos.

Con Foucault habría que decir que hablar de hombre en general es un crimen. El hombre universal siempre es un hombre concreto situado. Por eso el *homo novo* americano se crea y realiza mediante "la praxis

circundante. Praxis que, en este caso se identifica con los contextos que cabe enumerar aquí, aunque la enumeración tenga mucho de Catálogo...; pero contextos que, por repercusión y eco, por operación de adentro-afuera, habrá de definimos al hombre... Vayamos ahora, (a lo específico), a la importante cuestión de los contextos cabalmente latinoamericanos que pueden contribuir a una definición de los hombres latinoamericanos, en espera de una síntesis", sostiene Alejo Carpentier<sup>54</sup>.

El contexto filosófico latinoamericano de la identidad es la conciencia crítica humanista de la libertad. Impugnadora de la opresión, el status quo y la alienación. En el plano de la cultura espiritual, el contexto lingüístico es determinante. Lenguas como el español son expresión de síntesis e integración histórico-cultural, como precisa Alfonso Reyes. El contexto religioso incluye lo que Martí denominaba "la Iglesia de justicia y misericordia" que hace suyos estos pasajes bíblicos:

Levanta la voz por los que no tienen voz;

¡defiende a los indefensos!

Levanta la voz, y hazles justicia;

¡defiende a los pobres y los humildes!

(Proverbios 31, 8-9)

El que no tome su cruz y me sigue,

no merece ser mi seguidor. El que trate de salvar

su vida, la perderá, pero el que pierda

su vida por causa mía, la salvará.

(Mateo 10, 38-39)

Del contenido de estas sentencias está llena la historia de América Latina, desde Antonio Valdivieso hasta Oscar Arnulfo Romero, por sólo indicar dos nombres.

Nadie puede negar que el contexto literario latinoamericano no refleja su identidad o que la plástica y arquitectura del barroco americano no es vernácula y universal. Incluso, un contexto como el político, tan controvertido y en crisis actual, también tiene manifestaciones parciales de realización de identidad, aunque insuficientes en las condiciones contemporáneas. Expresiones suyas son las guerras de independencia (que no araron en el mar y que, a pesar de sus manquedades dejaron frutos como la

eliminación del despótico tributo y la formación de las repúblicas), las guerras civiles como proceso de ajuste del edificio social, los procesos emancipadores del siglo XX, la cultura de la resistencia y los logros relativos de la democracia con sus altibajos. No es absurdo que pensadores como Ricaurte Soler destaquen un continuum histórico, sin soslayar rupturas y zigzagueos.

En lo económico, las dependencias han impedido una mayor consolidación de la identidad cultural y la creación de una economía propia. No por esto América Latina deja de tener una personalidad económica, como ha señalado Celso Furtado. Lo que sucede es que en determinados períodos históricos ha sido enajenada. Pero este hecho ha llevado a algunos dependentistas y marxistas dogmáticos a incurrir en el error de negar el progreso social al formular dualistamente que ha habido un progreso en y no para América Latina. Contra esta tesis reacciona Néstor García Canclini al plantear que "hay que revisar, primero, si existen tantas diferencias entre la modernización europea y la nuestra. Luego, vamos a averiguar si la visión de una modernidad latinoamericana reprimida y postergada, cumplida con dependencia mecánica de las metrópolis, es tan cierta y tan disfuncional como los estudiosos de nuestro "atraso" acostumbran declarar"<sup>55</sup>. Concluyendo que "al llegar a la década del noventa, es innegable que América Latina sí se ha modernizado. Como sociedad y como cultura"<sup>56</sup>. El problema está en la capacidad de discernir las dependencias y las rupturas históricas. América Latina ha perdido décadas como la de los ochenta pero no ha perdido los siglos de la historia, pues el progreso social nunca ni en parte alguna es lineal.

Ahora se trata de asumir los desarrollos de las revoluciones científico-tecnológicas trazando políticas de desarrollo que permitan adecuar los logros de las mismas a las necesidades de cada país sin generar nuevas dependencias. Este contexto de creación es indispensable para desarrollar la identidad cultural y social contemporánea. Ya había advertido José Carlos Mariátegui<sup>57</sup>, en su época, que sin la ciencia y la técnica de Occidente no hay salvación para Indoamérica y Latinoamérica. Advertía asimismo la necesidad de pensar con cabeza propia, lo cual equivale a la urgencia de crear ciencia y tecnología desde y para América Latina.

La limitación actual de la modernización latinoamericana consiste en que se da más bien en dirección vertical y no en la horizontal. El reclamo desde el plano sociológico de la identidad consiste en demandar que todos los resultados de la creación vital como la economía se reviertan en los diferentes grupos y sectores de la sociedad y naciones. Se requiere, como ha afirmado Alejandro Serrano Caldera, una libertad integral que vaya desde lo económico a lo espiritual, de lo colectivo a lo individual y de lo geográfico a lo histórico. Solo así se hará realidad hoy la frase de Darío:

¡Aguila, existe el Condor!

### Notas y referencias bibliográficas

1. Darío, Rubén. "El poeta a las musas", en *Poesía*. Editorial Arte y Literatura, Biblioteca de Literatura Universal, La Habana, 1989, pp.58 y 59.
2. Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta colombiana Editorial, Bogotá, 1992, p. 24.
3. Derrida, Jacques. *La desconstrucción de las fronteras de la filosofía*. (Traducción e introducción de Patricio Peñalver). Ediciones Paidós Ibérica, S.A. e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, España, 1992, p. 72.
4. Ob. cit, p. 37
5. Lyotard, Jean Francois. *La condición postmoderna*. REI, Red Editorial Iberoamericana. México, 1990, p. 70.
6. Derrida, Jacques. *Spectres de Marx -L'Etap de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*, Galilée, Paris, 1993, p. 93.
7. Lyotard, Jean Francois. *La condición postmoderna*, p. 9.
8. Ob. cit., p. 11
9. Ob. cit., p. 108
10. Ob. cit., p. 86
11. Ibidem.
12. Ob. cit., p. 17
13. Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*, ed. cit. p. 22.
14. Ob. cit., pp. 355-356
15. Ob. cit., p. 180
16. Ob. cit., p. 21
17. Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus Ediciones, Buenos Aires, 1989, p.60

18. Darío, Rubén. "Cantos de vida y esperanza, los cisnes y otros poemas", en *Poesía*, ed. cit., 338
19. Serrano Caldera, Alejandro. *El fin de la historia: reaparición del mito*. Editorial 13 de marzo, Universidad de La Habana, 1991, p. 14.
20. Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*, ed. cit., p. 19
21. Ibidem. p. 332
22. Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., p. 432
23. Vattimo, Gianni. "El mundo es ancho y plural" (entrevista realizada por Gilberto Bello y Víctor Becerra). *El Espectador*, (Sección D, Nuestra Epoca), Domingo, 10 de junio de 1994, p. 3-d
24. ----- *La sociedad transparente*. Ediciones Paidós, Barcelona, España, 1990, pp. 67-70
25. "Ermeneutica, democrazia, emancipazione", Conferencia impartida en el XIII Congreso Interamericano de Filosofía, Universidad de Los Andes, Bogotá, 6 de julio de 1994
26. ----- "El mundo es ancho y plural", ed. cit., p. 3-d
27. Rojas Gómez, Miguel. "El problema actual de la identidad cultural de América Latina y la vigencia de la solución martiana". Cuadernos de Cultura, No. 18, Preparatoria Siete, Universidad Autónoma de Nuevo León, México, 1994, p. 8-18
28. Zea, Leopoldo. "Descubrimiento e identidad latinoamericana". Colección 500 años después, UNAM, México, 1990, p. 16 29. Ob. cit., pp. 22-23
30. Ob. cit., p. 45
31. Rodó, José Enrique. "Magna patria", en *La América Nuestra* (Prólogo y recopilación de Arturo Ardao), Casa de las Américas. La Habana, 1977, pp. 121-122
32. Martí, José. "Nuestra América", en *Obras Completas*, T. 6, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 21
33. Ob. cit., p. 22
34. Ibidem.
35. Ob. cit., p. 16
36. ----- "La pampa. Juicio crítico", en *Obras Completas*, Tomo 7, ed. cit., p. 370
37. Rojas Gómez, Miguel. La teoría ortonómico crítica (La contribución filosófica de Jaime Quijano Caballero), libro en proceso editorial por la Universidad INCCA de Colombia, Bogotá
38. Acosta, José de. Historia natural y moral de las Indias, en *Las ideas en América Latina* (presentación y selección de Isabel Monal). Edición Casa de las Américas, La Habana, 1985, primera parte, Tomo II, p. 94.

- 39.Ob. cit., p. 103
- 40.Hegel, J. G. F. *Escritos de Jena*, citado por Jürgen Habermas en La reconstrucción del materialismo histórico. Taurus Ediciones, S.A, Madrid, 1985, p. 22
- 41.Ob. cit., p. 89
- 42.Roig, Arturo Andrés. *El pensamiento latinoamericano y su aventura* I. Centro Editor de América Latina, S.A, Buenos Aires, 1994, pp.48-49.
- 43.Ob. cit., p. 51
- 44.Bueno Martínez, Gustavo. *El mito de la cultura. Ensayo materialista de una filosofía de la cultura*, en Materiales de trabajo del Curso Postgradual Interuniversitario: El materialismo ante los desafíos actuales, donación del Dpto. de Filosofía de la Universidad de Oviedo, España, 24 de octubre, 1994, p. 21
- 45.Hegel, J.G.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Edición Estudios, Instituto del Libro, La Habana, 1986, p. 135
- 46.\_\_\_\_\_. *Ciencia de la lógica*, Tomo I. Ediciones Solar S.A y, Librería Hachette, S.A, Tercera Edición Castellana, Argentina, 1974, p. 192
- 47.Ob. cit., p. 362-370
- 48.Foulquie, Paul. *Diccionario del lenguaje filosófico*. Editorial Labor, S.A, Barcelona, 1967, p. 497.
- 49.Casares, Julio. *Diccionario ideológico de la lengua española*. Editorial Gustavo Gili, S.A, Barcelona, España, 1963, p. 226
- 50.Ob. cit., p. 461
- 51.Labande, André. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Librería El Ateneo Editorial, Buenos Aires, Segunda Edición Castellana, 1966, p. 471
- 52.Rojas Gómez, Miguel. El problema actual de la identidad cultural de América Latina y la vigencia de la solución martiana, ed. cit., p. 48. *Mariátegui, la contemporaneidad y América Latina*. Ediciones de la Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1994, pp. 21-22
- 53.\_\_\_\_\_. "Problema y solución de la identidad de América Latina", en Mariátegui, La contemporaneidad y América Latina. pp. 82-83
- 54.Carpentier, Alejo. *Tientos y diferencias*. Colección Contemporáneos, Edición UNEAC, La Habana, 1974, p. 19.
- 55.García Canclinni, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para salir de la modernidad*. Colección Los Noventa, Editorial Grijalbo, México, 1992, p. 69
- 56.Ob. cit. p. 92
- 57.Rojas Gómez, Miguel. *Mariátegui, la contemporaneidad y América Latina*, ed. cit. p. 34

# La sociedad del futuro entre la cocina y la fragua

Del *melting-pot* a las cazuelas de mole

*Pedro de Velasco*

## Introducción

Frente a los intentos de convencernos del arribo inminente, inevitable y -sobre todo- benéfico de una civilización y/o sociedad mundial, asistimos a fenómenos que, aunque son de diverso -y aun contrario- signo, resultan sumamente significativos. Significativos más allá de la violencia que todos conllevan o, quizá, precisamente por ella misma. El levantamiento del EZLN en México, la guerrilla guatemalteca, las masacres de Bosnia, el IRA o la ETA, los brotes racistas y etnofóbicos en USA y en la mayoría de los países europeos, los fundamentalismos islámicos o el proteccionismo comercial japonés, proyectan una enorme interrogación sobre esa ingenua seguridad del advenimiento de una "aldea global" producto de la "comunicación" universal; y nos urgen a preguntarnos si la violencia de estos conflictos marcadamente etno-culturales no es mera respuesta a, y signo de, la violencia y deshumanización implicadas en ese intento de "mundialización".

Esto mismo nos plantea también la pregunta sobre la posible estructuración, la compatibilidad o incompatibilidad -incluso la oposición frontal- de civilización global y culturas concretas.



Urge pues "desmitificar" y analizar los dinanismos históricos actuales, su realidad, su significado e implicaciones. Urge el hacernos cargo, encargarnos y cargar con la "mundialización". Esbochemos un primer intento de ese hacernos cargo.

### **Presupuesto y precisiones**

Desde la comprensión zubiriana yo diría que la sociedad mundial es la forma incultural de realizar la socialidad humana a nivel especie, o la forma impersonal de vivir la comunidad humana (como a nivel de sociedad y comunidad, la sociedad es la forma impersonal de vivir lo social). La forma universal, que prescinde de los caracteres propiamente culturales. Sin embargo, antes hay que precisar qué se entiende de hecho por mundialización y cuál es su historia.

En primer lugar: se habla de procesos de mundialización, cuando propiamente se trata de procesos de globalización. Sin entrar en detalles, me parece evidente que ninguno de los procesos de que hablaremos alcanza a toda la población mundial -aunque algunas de sus consecuencias sí la afecten- ni siquiera lo pretenden; mucho menos pretenden favorecerla. Se extienden por todo el globo sobre determinadas estructuras, procesos, bienes, etc.; pero no alcanzan a todas las personas o grupos (ni siquiera en el primer mundo) y menos "personalmente".

En segundo lugar, tenemos que caer en la cuenta de que los intentos de "mundialización" no son novedad; al menos datan de los tiempos del Imperio Romano; tenemos nuevos brotes con la expansión imperialista de España, Portugal e Inglaterra. Evidentemente, estos intentos se circunscribieron al "mundo" y a los intereses de la época, pero fueron reales intentos de mundialización y -en el fondo- implicaban los mismos dinanismos y finalidades del que padecemos actualmente. Como en la actualidad, todos ellos pretendieron establecer globalmente códigos y estructuras homogéneos que permitieran el flujo (intercambio) de información, de formas de producción, de bienes, dinero y personas. Homogeneización diseñada e impuesta por los grupos fautores del proceso (naciones, países, otros), para someter a su proyecto e intereses históricos al resto de la humanidad.

Ese intento no se reduce a los imperialismos globales; se implementa y concretiza -efectiva, aunque todavía no globalmente- en los estados nacionales -liberales y capitalistas- que se constituyeron como instancias definitivas y únicas de identidad y pertenencia, rectores de las relaciones humanas intra o inter nacionales, jueces de la cultura. Por ese mismo hecho, invalidaron como fundamento de identidad grupal o de convalidación práctica toda otra instancia: étnica, regional, cultural (religiosa).

Estados protectores de los procesos de expansión económica (capitalista, de mercado...) de tendencia globalizadora. Y, de hecho, las pretendidas mundializaciones han sido el intento de imponer a nivel global alguno de esos proyectos/procesos ""exitosos"" de nacionalización, por ello quisiera analizar los orígenes del que se nos trata de imponer actualmente.

### **Melting pot**

USA asume en su autodefinición como nación el intento de los estados liberales y de la economía capitalista: crear una gran sociedad sin diferencias, homogénea; la civilización del hombre universal. Y en ese sentido no es sólo el gran impulsor del "proceso de mundialización" sino que es su modelo.

Efectivamente, la nación y la civilización americanas se conciben como fragua; más precisamente, como la olla de fundición, donde los más diversos metales [los inmigrantes, en cuanto tales] son sometidos a un proceso de fusión y homogeneización -des-estructuración- por el cual son despojados de sus características propias, (los de-suyos y su actuidad/actualidad/actuación), y se les uniforma en una nueva sustancia/aleación en que ya no son discernibles, ni funcionales, los componentes originales.

No es casualidad el que la imagen sea la de un proceso industrial. En ellos lo importante es la simplificación, la repetitibilidad y automatización de los procesos, la homogeneidad y previsibilidad de los resultados. Podríamos decir que el resultado (aleación) priva sobre el origen (diversidad de componentes) y lo elimina. No es casualidad, si recordamos que los fundadores de ese "melting pot" fueron emigrados -hombres arrancados de su cultura y de su entorno ecológico- que buscaban lugares para vivir, tierras para conquistar y explotar ellos mismos. Inicialmente no requerían mano de

obra autóctona - que, además, les resultaba amenazante-, por ello, eliminaron a los pobladores originales que durante siglos habían descubierto, establecido y transmitido las "formas de estar en esa realidad"; que sí tenían una tradición/cultura coherente brotada de esa tierra, del paisaje, del clima y la fecundidad, de su trabajo y cuidado. Cuando tuvieron necesidad de mano de obra, trajeron esclavos, también arrancados de su tierra, desenraizados de sus culturas. Esto fue un factor fundamental para que el proceso de integración nacional de los USA fuera totalmente distinto del de América Latina. La correlación autóctona y originante hombre-(trabajo)-tierra fue destruida totalmente.

Pienso que el "melting pot" funcionó en buena parte porque ninguno de los elementos que entraron en la fusión era autóctono; no hubo resistencia a la homogeneización porque ya no había ni culturas, ni grupos humanos con una identidad propia que fundir, sólo individuos. Por eso, aunque haya grupos raciales que conservan rasgos de su cultura original, no hay propiamente diversidad cultural. La negritud, la chicanidad o el ser WASP (White-Anglo-Saxon-Protestant) no dicen relación a estilos comunes-tradicionales de "estar en la realidad", de sobrevivencia y de relaciones humanas, laborales o ecológicas con el mundo, tampoco comportan una cosmovisión común, aunque impliquen ideas y posiciones concretas semejantes. Por lo mismo, no proveen una identidad propia/distintiva.

Esto nos permite establecer como primera hipótesis: una condición para una globalización de este tipo es la desaparición de las diversas identidades culturales. De hecho, estos modelos de "mundialización" se conciben como homogeneización y unificación [uniformación], funcionan en la práctica como des-culturización y conllevan una des-identificación y des-solidarización.

### **Proceso de globalización / proceso de homogeneización**

Contra lo que se pregonaba, la globalización actual no es un intento de facilitar la comunicación personal o grupal y el intercambio de bienes; sino de homogeneizar estructuras para las transferencias, los flujos de capital, información, control-organización o bienes, en función de los intereses de unos cuantos. Se concibe como infraestructura comunicacional; como meras vías de acceso para lo que ya se produce, se tiene o quiere; no se concibe

como la creación de nuevos sentidos y querer universales. Más aún, comporta un empobrecimiento real tanto en los bienes mismos como en la comunicación de éstos y aun en los individuos supuestamente beneficiados por ella.

Si nos fijamos bien, en la actual globalización no se da un acceso universal a los diversos bienes propios de cada cultura, tampoco su conocimiento y aprecio de dichos bienes, ni una potenciación de su producción. El intento se reduce a globalizar unos cuantos bienes producidos en serie, rápida y económicamente, obviamente algo mucho más fácil y rápido, y por lo mismo rentable. Por otro lado, ni siquiera hay una verdadera universalización del acceso a estos bienes; la enorme mayoría de la población mundial no puede disfrutarlos. Pero todavía es más destructiva la uniformación de los modos de producirlos y obtenerlos: prácticamente la única forma para lo primero es la producción en serie y para lo segundo

La universalización de los esquemas de trabajo y prioridades de las transnacionales nos hace casi imposible pensar en esquemas y objetivos de trabajo alternativos al de la producción industrial en serie, esquemas tan o más productivos de bienes y humanidad que el de la maximización de tiempos y movimientos ocho horas diarias seis días a la semana, en función de la competitividad financiera. Tampoco se nos ocurren otras alternativas de adquisición que la compra con dinero. Y, más en concreto, el ritual del carrito, las hileras de estantes, las cajas registradoras y los niños o ancianos que envuelven la mercancía se va convirtiendo en la forma normal, "universal" y única de acceder a los bienes más indispensables. La consecuencia no es sólo la monotonización y sin-sentido del "ir de compras", sino el que los criterios de las grandes cadenas de tiendas están decidiendo el tipo de cosechas y de frutales que se cultivan o de animales que se crían en todo el mundo; con la consiguiente desaparición de muchísimas especies domésticas o semidomésticas porque "no tienen mercado". De paso, por causa de los supermercados, desaparecen los establecimientos especializados en que se podía llegar a la personalización del comercio; de ahí la monotonización del vestido, de adornos, implementos de cocina, literatura y música... Tenemos que la supuesta universalización de bienes que pretende poner "todo al alcance de todos", en realidad termina provocando, a nivel mundial, un verdadero empobrecimiento en la variedad de los productos, en

las formas y en las relaciones de producción-consumo y aun del paisaje. Si por las transnacionales fuera, la tierra estaría convertida en una enorme granja Suiza, salpicada de fábricas japonesas y tiendas norteamericanas que vendieran cada vez más de lo mismo.

Si nos preguntamos por los códigos y lenguajes realmente funcionales a nivel global, los que de hecho ya están vehiculando saberes, procedimientos, flujos y controles, resulta que -con alguna excepciones políticas (ONU, etc) y científicas (revistas o colaboraciones internacionales...)-, son de y para la economía (capitalista): lenguajes de los "mercados de dinero" (banca, bolsa, etc); de la tecno-ciencia y sus procesos; de la industria transnacional (antiguamente en la mano de obra, actualmente, en los "bienes de capital", "activos fijos" maquinaria o planta productiva); en las estructuras ordenadoras; en el transporte e información que concierne a estos campos. Pero, obviamente el manejo y aprovechamiento de estos lenguajes se restringe a quienes controlan dichas áreas o a quienes están directamente involucrados y en cuanto lo están.

La universalización atribuida a los medios de comunicación tampoco es real. Aun por su mismo diseño la mayor parte están pensados para transmitir información, no para comunicar personas, y para transmitirla de modo perfectamente controlado (es decir, precisamente para que no se pueda universalizar). Además, la casi totalidad de su producción está encaminada a universalizar los mismos estereotipos, expectativas y necesidades, para crear un mercado homogéneo y predecible, indispensable para una industria de producción en serie.

Si preguntamos por lo que verdadera y efectivamente se constituye y funciona "transnacionalmente", nos encontramos que (amén de algunos aspectos de instituciones religiosas y políticas), fundamentalmente se trata de realidades tecno-económicas. Hay un segundo aspecto: la interminable lista de dimensiones de nuestra-vida en que el supuesto proceso de mundialización resulta fundamentalmente homogeneizador y empobrecedor. Mencione algunas:

La generalización de modelos uniformes de habitación y transporte, en función de una economía inmediatista de lucro, ha traído no sólo la monotonía de nuestras ciudades modernas sino el empobrecimiento del

hábitat humano. Es impresionante pensar que las ciudades van reduciendo nuestras posibilidades de con-vivencia con la fauna prácticamente a las hormigas, cucarachas, ratas, perros, gatos, y ciertas especies de pájaros; en cuanto a las plantas y árboles, hemos terminado por hacerlos de plástico.

En lo político, la progresiva imposición a todo el mundo del esquema de "nación" o de democracia (reducida a partidos y elecciones por voto individual, secreto y escrito) como los únicos válidos y aceptables, empobrece la política mundial, excluye como interlocutores a grupos que no se reconocen a sí mismos como nación o parte de una nación, anula procesos tradicionales de decisión mucho más consensados y humanos como pueden ser los indígenas, etc.

La universalización de las lenguas es uno de los intentos más antiguos de "mundialización". Esfuerzo inútil como aparece en la divesificación de nuestras lenguas romances, todas ellas variantes del mismo latín. Esfuerzo empobrecedor porque universalizar una lengua implica despojarla de sus referencias geo-históricas y de la creatividad de sus hablantes. La pretensión actual de universalizar la comunicación a base de traducción computacional es la contraprueba de ese empobrecimiento. Por un lado no hay un verdadero esfuerzo de comprender al otro como otro, en su lengua -con las referencias que tiene a su mundo, etc.- no hay un verdadero esfuerzo de salir de mí mismo de relativizar mis códigos, esquemas etc.. Por otro lado reduce nuestra capacidad de pensar y compartir a la del vocabulario y sintaxis, a la de la velocidad y capacidad, del ordenador. Por último, lo más grave es que la homogeneización del lenguaje conlleva la homogeneización del pensamiento. Acabamos pensando lo que podemos decir.

Por último, al analizar los procesos de universalización en su dimensión religiosa aparece otro problema: no sólo terminan en el empobrecimiento de lo que se pretendía universalizar sino con el despojo de los supuestos beneficiarios, generalmente los débiles y las minorías. Como ejemplos: La universalización del rito romano en la iglesia católica comportó la pérdida de verdaderas joyas religiosas regionales, además de que terminó despojando a muchos grupos humanos de elementos importantes de su patrimonio y expresión cultural; terminó haciendo infumablemente aburridas las "celebraciones" y alejando de ellas a la gente. No digamos nada del daño

que está haciendo la aplicación uniforme de una moral, pretendidamente única y universal, que prescinde de situaciones culturales, sociales y aun ecológicas (salubridad, clima...)

### **Una herramienta fundamental del proceso: el trabajo**

Por ser animal de realidades, el hombre se hace lo que hace; se hace en, con y por su mundo. Esto tiene dos vertientes co-estructuradas: la producción y la relación. Producción y relación dependen una de otra y se interconstruyen mutuamente (por ello, producción/consumo capitalista e individualismo político no son elementos casualmente coincidentes).

El ser humano se construye como tal construyendo su mundo, por su actuación respecto a la realidad. Las diversas culturas son producto y transmisión de las diferentes formas de habérmolas con la realidad, de construcción de nuestro mundo (medio) concreto (surgidas en parte del trabajo), por las que hemos optado y que hemos transmitido a otros como parte de esa forma global de "estar en realidad". La homogeneización del trabajo coincide con -e implica- la homogeneización de la inteligencia. Acabamos entendiendo sólo lo que hacemos y como lo hacemos. Por ello, la mayor amenaza a la diversidad y creatividad mundial, a las culturas, es la uniformación de formas, objetos y tiempos de trabajo; establecidos en función de la competitividad económica y no de la realidad y situacionalidad del ecosistema humano, de las necesidades y deseos conjugados de productores y consumidores.

Por último, la priorización y universalización de este tipo de trabajo y su ideología, su progresiva invasión y desplazamiento de los demás ámbitos de la vida humana, nos han llevado a su absolutización y a considerarlo como la fuente de la vida. En términos de las culturas indígenas, estamos asistiendo a una inversión blasfema: el trabajo ha sustituido a la fiesta, el trabajo se ha vuelto Dios. Pero esta traducción pragmática del "Dios ha muerto" de Nietzsche no conlleva la vida sino la esclavitud/muerte del hombre.

### **Necesario pero absolutizado**

Evidentemente, para la sobrevivencia humana, individual y social, es indispensable ahorrar energía en decisiones y procesos y para ello se tienen que automatizar y homogeneizar ciertas respuestas a los estímulos y exigencias de su mundo. El problema surge cuando los comportamientos

automáticos invaden la casi totalidad de nuestra actividad; invaden todo el enorme tiempo que le metemos al trabajo y aledaños, al descanso y a la comida que, por lo mismo, resultan cada vez más monótonos, aburridos e inhumanos. En el proceso de mundialización-mecanización homogeneización, del manejo in-comunitario de lo social, el mecanismo prático ha sido el trabajo, la ideología es la de la oferta-premio-futuro.

### La reflexión filosófica

Los riesgos de colonialismo cultural no están tanto en la transmisión de ideas o bienes de otra(s) cultura(s), sino en la imposición de pautas similares de comportamientos básicos. El problema no consiste tanto en ver los mismos programas de televisión sino que de 7 a 9 de la noche en todo el mundo se vea televisión. Lo grave no es que los mercados vendan o no productos regionales, sino que todo tenga que conseguirse en un supermercado, que el ritual del carrito, los estantes y la caja registradora se infiltre como algo "natural" e inocuo en sí mismo. El problema no es sólo que nos vendan a todos y por igual los mismos programas de computación, sino que la computadora se vuelva "el único instrumento" del progreso; que ya no podamos concebir actividades y procesos alternativos a, o independientes de ese aparato.

Ya no entregamos las formas de estar en la realidad, de hacernos cargo, encargarnos y cargar con la realidad. Transmitimos recetas mágicas para transformar (substituir o eludir) la realidad. Transmitimos una especie de respuestas sociales preprogramadas a estímulos también preprogramados, independientemente de la realidad. Consecuentemente, como en la conquista de América con los indios, todas estas globalizaciones "reducen" la diversidad a "reservas" sociales, ecológicas, artísticas, religiosas, etc., por definición aisladas de y ajenas al proceso de la mayoría de la población mundial.

Filosóficamente la elaboración de proyectos y de estilos globalizadores presupone y se justifica con el mito de una sola "naturaleza humana", fundamento de la equidad y comunicabilidad de los seres humanos; no se parte de la real diversidad etno-cultural. Lo que nos hace humanos y no meros ejemplares de una especie es precisamente nuestra diversidad original y final.



Esto se traslada al ámbito de la historia y del futuro. Se intenta explicar toda la realidad integrando las diversidades culturales y los procesos particulares de cada pueblo en una historia "universal"; y se propone como ideal y sentido de la humanidad la constitución de esa historia única y una. Obviamente, las interpretaciones de la historia se reducen a la interpretación de los "vencedores" y se empobrecen terriblemente. Negamos la diversidad de los orígenes y absolutizamos el ideal del fin único.

En esto, la religión ha jugado el papel de caballo de Troya con su insistencia e interpretación respecto a una única historia de salvación. Por otro lado, hemos pasado de una religión de la tierra a una religión del cielo. Olvidamos que el principio y fundamento de la salvación es la encarnación en esta tierra variada, presente, singular y concreta, y priorizamos el fin, un cielo abstracto, futuro y universal, en que se diluyen las diferencias. No en balde la mayoría de la gente piensa en un cielo incorpóreo. Pero, si globalización y homogeneización nos llevan a ese cielo en que todos tendremos de todo y haremos lo mismo, no habrá ya ni siquiera posibilidad de comunicación ni de identidad, no habrá "otros". La integración-expansión se conciben desde la perspectiva del melting pot, de la unificación final, del ideal proyectado y futuro; del interés/premio/fin, desde el cielo.

### **Las cazuelas de mole**

La experiencia de la cocina mexicana -como quizá la de otros países que desconozco- es un sabroso simbolismo de lo que sería el imposible intento de "nacionalizar" (y por ende mundializar) los orígenes y las diversidades étnicas que nos constituyen como seres humanos y que nos destruyen como naciones liberales. El mole poblano -concretamente- sería un símbolo del proceso de interacción cultural en América Latina. Como infinidad de otros platillos, su elaboración delicada y laboriosa, siempre lábil y aleatoria, recuerda el proceso de integración de nuestros pueblos. Se guisa con ingredientes procedentes de diversas culturas, lugares y tiempos, conjuga las especies asiáticas, la almendra europea, el chocolate, el guajolote y el chile mexicano; cada uno de los ingredientes aporta su sabor y su textura; era un plato que no existía en el México prehispánico y mucho menos en la Europa renacentista. Es producto de la conjunción de diversos elementos que conservan su especificidad en el sabor. La pasta que resulta no es una nueva sustancia homogénea de sabor uniforme en la que no fueran ya reconocibles

los componentes; el dulce atenúa lo picante, pero ni lo elimina ni lo desnaturaliza, la consistencia del pavo no desaparece en la fluidez del caldo. En la elaboración de un plato el tiempo, el ritmo, la sazón, tienen un papel fundamental. Hay una novela mexicana en que la cocina protagoniza en el fondo la historia; y es una maravillosa cocina en la cual lo que da su punto (y sus virtudes o vicios alimenticios) a los platos es la situación y capacidad afectiva de la cocinera, si se hizo con amor, con dolor, con miedo, con rabia... En la cocina hay que saber cuándo poner cada ingrediente, para que el proceso no lo destruya, no le quite su presencia específica. No bastan las recetas, hay que tener "buena mano". El proceso es en sí mismo irrepetible, por ello no es mecanizable ni, menos, automatizable. La verdadera cocina no se puede industrializar, es siempre artesanal; conserva no sólo el sello de sus componentes, sino del proceso y del artífice.

Podríamos decir que en la cocina creamos una verdadera estructura en la que cada elemento aporta sus características y desde ellas se constituye una nueva realidad. En el nuevo plato, los ingredientes acaban siendo elementos de un todo, aunque no llegan a ser unos de otros, y eso pasa en nuestros países...

Los centro-americanos, buscamos/situamos nuestra identidad en los orígenes; somos primero mixtecos, pimas, etc., negros o mestizos de tal región, y desde ahí intentamos ser mexicanos o bolivianos. A diferencia de los americanos que son de tal estado o tal otro, nosotros somos sonorenses, yucatecos, cuzqueños o araucanos.

Desde lo étnico se ha tratado -ineficazmente- de construir lo nacional o lo latinoamericano. Por ello, un problema fundamental es el de la identidad de los no indígenas: mestizos, negros u otros inmigrantes. De alguna manera habría que concebirla como el intento de injertar a esos grupos en las raíces indias, para fundarlos. Aun en México, donde el mestizaje ha triunfado desde el punto de vista biológico y social, las raíces culturales se siguen situando en lo indígena; nos referimos a los indios como a nuestros antepasados, a sus obras y sus tierras como nuestra herencia; no soñaríamos con reclamar como herencia las construcciones, el arte o las tierras españolas y portuguesas.

Sin embargo, la identidad viene dada mucho más por la pertenencia a la tierra y al grupo, a su cultura, que por la pertenencia genética, como se ve en el caso de los emigrados, después de una o dos generaciones.

Contradictoria pero significativamente, los estados-nación han intentado integrar a los indígenas a la "cultura nacional" despojándolos de sus autoridades y costumbres, de sus modos tradicionales de producción y de sus esquemas de circulación de bienes, de sus lenguas y su dignidad, de su religión. Hemos visto como irreconciliables el proyecto de nación y las diferencias étnicas; somos vergonzosamente conscientes de que entre nosotros los diversos orígenes privan sobre los pretendidos destinos comunes...

### **La improbable nacionalización. Talados y pisados vuelven a brotar.**

A diferencia de los "peregrinos" ingleses, los conquistadores peninsulares querían todo el conjunto: tierras y mano de obra. Esto, paradójicamente, permitió la resistencia indígena, porque siguieron en su tierra. Sólo el mecanismo de la concentración en pueblos que implicaba el alejamiento de las tierras debilitó la resistencia de los "naturales" y precipitó la pérdida de sus culturas. El grito de Zapata "tierra y libertad" no es la yuxtaposición de dos demandas. Para los indígenas la tierra es la libertad, la posibilidad de autosuficiencia para los pobres aunque sea a niveles de hambre.

Hablando con un antiguo misionero de Chiapas, le preguntaba ¿que pasaría si se pusiera una maquiladora de electrónicos en esa región?. La respuesta inmediata fue: "se acabarían las fiestas" (religiosas). Después añadió, "la gente dejaría de compartir el maíz, los obreros tendrían que pagarlo, se acabarían las visitas vespertinas entre familias". En una palabra, se acabaría la cultura. Y es que hay una correlación estricta entre cultivo (trabajo), cultura (proyecto) y culto (sentido y motivo). Desde los tiempos de la conquista, los misioneros se dieron cuenta de que mientras no pudieran arrancar a los indígenas de su forma de trabajo, tierras/cosechas, no podrían arrancarlos de sus costumbres y de sus dioses.

"Todo lo arriba dicho (la libertad de los indios, la dificultad de los misioneros para agruparlos en pueblos y someterlos a polecía y a religión) se minorara, todo se mejorara, muchos más se convirtieran y congregaran si en

los montes no tuvieran tantas y tan buenas tierras..." (P. Figueroa S.J. misionero en Tarahumara en el s. XVII ff. 287b.)

Inversamente, el culto en estos pueblos sacraliza la tierra y ritualiza el trabajo que se hace en ella, sus gestos, sus ritmos y tiempos, sus productos; no es casualidad el que los ritos religiosos tengan una referencia esencial al paisaje, que lo integren y lo celebren. El culto es una forma, muy sofisticada, de conservar, transmitir y motivar las "formas de habérselas con lo real"; dice referencia al trabajo y a la cultura, es inexplicable sin ellos. De ahí que la conservación del cultivo y del culto haya permitido la resistencia cultural a los procesos de nacionalización (procesos de homogeneización y des-identificación similares a los de la actual globalización).

Además, el que los grupos étnicos hayan mantenido su diversidad y el intercambio de los productos básicos a su propio nivel -y no tengan que hacer entrar los grandes sistemas de mercado en su circulación de los bienes indispensables para vivir- ha sido un factor fundamental de su sobrevivencia y -relativa- independencia. Pero, esto supone una austeridad a la que ya no estamos acostumbrados...

Resistencia no significa, ni puede significar aislamiento y encerramiento en reservas antropológicas. Como los seres humanos, las culturas incomunicadas limitan su crecimiento o se empobrecen.

Sin embargo, las culturas, de por sí mismas no necesitan mundializarse; simplemente necesitan comunicarse (a niveles personalmente manejables) en otro registro. Me da la impresión de que la tal mundialización es precisamente una forma de estatismo mundial en el que lo importante es la sociedad y las funciones que esta requiere, y no la comunidad.

## Las alternativas

Frente a la "globalización" homogeneizadora y empobrecedora, un proceso de verdadera mundialización se podría comprender como un inmenso mercado tradicional, donde realmente se intercambia lo que cada uno produce y con ello se intercambian -pero no se venden- un poco el clima, los aromas, el paisaje y los gustos de las diversas regiones. Al contrario del supermercado, que exige la etiqueta, para poder situar productos que en sí mismos no conllevan ninguna identidad, y cuya diversidad de origen no

aporta nada (si acaso cierta seguridad de su eficiencia). Enumero algunas pistas de reflexión.

### **La coyuntura tecno-económica: cultivo del mundo. La altura de los tiempos y las posibilidades de la tecnología**

La tecnología no es -a pesar de su origen/sentido y de que así se le quiera- mono-significativa, mono-utilizable, mono-funcional; creada -en buena parte- por y para la civilización de la producción-consumo-ganancia en serie y la homogeneización que esto requiere, la rebasa como posibilidad.

Quizá los modernos medios de comunicación, si realmente se universalizaran, permitirían procesos de particularización imposibles hasta el momento en las naciones -incluso las más avanzadas: particularización en la educación; particularización de las formas de trabajo; posibilidad de colaboración sin tener que hacer desplazamientos de población, posibilidades de diversificar la producción y de especializarla/adecuarla a los diversos "habitats" y necesidades grupales; posibilidades de un mayor conocimiento mutuo.

La ciencia misma, a pesar de todo, por su referencia a la realidad mundana, refleja su diversidad e implica una creatividad

Hay ámbitos de interés común (la ecología... ) en los que se promueve la diversificación. Se podría redescubrir la correlación entre el cuidado de la tierra y la cultura de sus habitantes, o pensar en comunidades surgidas del trabajo común, siempre y cuando ese trabajo fuera generador de cultura, cultivador de La Tierra.

### **La coyuntura política (agotamiento del estado-nación)**

Habría que analizar si la mundialización atenta primariamente contra los estados nacionales o contra las etnias/culturas. Y, sobre todo habría que evitar la tentación de considerar a los primeros como formas originales y fundantes de socialización, cuando sólo tienen 400 años.

Los estados nacionales manifiestan debilidad y disfuncionalidad frente a las exigencias de la globalización. Además, han resultado relativamente disfuncionales como fuentes de identificación social.

La mundialización, al poner en cuestión la prioridad de los estados nación, posibilita el resurgimiento de los grupos étnicos (cuanto más amplio el ámbito de control, menos control sobre lo concreto, o más posibilidad de subcontroles concretos a niveles mínimos.) Además de que en una relacionalidad planetaria, sería indispensable recuperar factores de identificación local y de control del poder; sobre todo pensando en que, en realidad, ya no son los estados nación sino otros grupos los que tienen el control real de la economía y de las decisiones. El problema es que la sociedad industrial intentará establecer como factores de identidad grupal los factores neo-liberales (pertenencia a zonas de comercio o peor aún pertenencia a transnacionales, grupos de dinero, asociaciones de consumidores...

Políticamente habría que crear autonomías regionales. No es fácil prescindir de la territorialidad para establecer la identidad. Lo que ha hecho las culturas en buena parte es el paisaje. El paisaje urbano, constantemente modificado (por la reconstrucción constante de la ciudad o por el nomadismo urbano o interurbano de nuestra sociedad), no permite la creación de una verdadera identidad grupal.

### **Montar la historia: Una opción libre y voluntaria**

Controlar humanamente la mundialización supone romper con el mito de que esta forma concreta es la única, inevitable y necesaria. Supone establecer que un verdadero proceso de mundialización no trata tan sólo -ni primariamente- de construir la interrelación sino de construir los por qué y los para qué de esa interrelación, y que de ello dependerán la naturaleza misma de la interrelación y sus "mecanismos".

No se puede partir desde un proyecto ideal, ni desde la crítica al proyecto actual; se tiene que partir de las realidades existentes y las posibilidades que ellas abren (recurso a las comunidades y a sus tradiciones).

### **Priorizar los orígenes**

La integración, concebida desde el respeto y prioridad del origen (el origen de la libertad, de la identidad, de la comunidad es lo ya compartido/construido), desde la tierra, como fuente de posibilidad, supone un proceso distinto. Ya no es la eliminación de las características que cada grupo humano aporta, sino el entretejer -como en un telar, como en un

platillo- las diversidades etno-culturales (incluso económicas, políticas y religiosas) para construir "lo que vayamos queriendo", con una intención/deseo pero sin un molde pre-establecido.

Lo que nos da una identidad propia -como personas y como culturas- es precisamente lo que desde una historia y unas posibilidades comunes construimos/compartimos desde la radical novedad que es cada uno de nosotros.

### **Rescatar la identidad/diversidad**

La cultura o, más precisamente, la identidad cultural es -por definición- particular, no universalizable. Identidad implica correlativamente diversidad; por ello es fundamental mantener la diversidad en la unidad; propiciar una mundialización con-structora (como estructura) y no confundente (homogeneizadora).

Se trataría de adaptar el proceso tecnológico, laboral, ideológico a las culturas, adaptar el mundo a la diversidad y la creatividad locales y no viceversa. Promover núcleos de colaboración a nivel mundial para que cada cultura pudiera desarrollar sus propias respuestas; favorecer estructuras que propiciaran el mantenimiento de la antro-po-diversidad y de los hábitats ecoculturales que exigen y posibilitan esa antro-po-diversidad.

### **Una historia de historias**

El reto de una posible historia común consiste en mantener la novedad y diferencia. La posibilidad de humanización radica en la potenciación de diferencias compatibles/comunicables (aunque no lo sean exhaustivamente) y mutuamente potenciables, no en la eliminación y uniformación de las diferencias.

Construir la verdadera historia de la humanidad consistiría en hacer una historia de historias. Habría que precisar por un lado la actual elaboración/comprensión de la historia, desmitificarla como anti-historia. Por otro lado habría que reformular la comprensión cristiana de una *única* historia de salvación, un *único* camino, la priorización del cielo como ideología directriz de nuestra praxis y volver a la encarnación como principio fundamento de nuestro actuar.

Para ello importa determinar y analizar los nichos, dinamismos y proyectos de diversificación, positivos o negativos. Menciono algunos:

- Autonomías políticas regionales
- Grupos y/o subsistemas autosuficientes económicamente
- Resurgimientos étnicos. Re-descubrimiento de las matrias (matrices culturales)
- Intentos de recuperaciones territoriales vinculadas al origen étnico
- Resurgimiento de sentimientos racistas, etnofóbicos.
- Movimientos religiosos de recuperación tradicional, fundamentalismos o "inculturación".
- Esfuerzos por mantener la bio-diversidad.
- Investigación y creación de tecnología adecuada y sustentable.

### **Austeridad-Comunidad-Diversidad como alternativa**

Ante todo, tenemos que bajarnos del señuelo capitalista de llegar a tener todos de todo. No se puede, pero si fuera viable, el afán de tener todos todo llevaría necesariamente a tener todos lo mismo. La diversificación humana -y por tanto la riqueza de la humanidad- supone una austeridad personal y grupal, no sólo de producción sino de consumo.

Diversidad implica dificultad. Simplificar y facilitar, ahorrar tiempo y esfuerzo exigen la homogeneización y reducción de alternativas y procesos. Por ello la diversificación no es compatible con los procesos de competitividad industrial. Se requiere un cambio de criterios.

La mundialización no se puede hacer sino como un poner realmente en común los bienes que las diversas culturas han construido. Obviamente no en abstracto, como en el mercado mundial, donde los bienes -arrancados de su "sitz im leben"- ya no dicen referencia a un entorno concreto, resultan abstractos. Una verdadera comunicación cultural implicaría el poder compartir no solamente bienes (materiales o espirituales) como productos terminados y válidos/deseables en sí mismos; sino compartir el ser/realidad mismos de dichas culturas; los orígenes, los procesos y los fines de la producción. Como diría Zubiri, se trata de transmisión en entrega, se trata no sólo de hacer circular bienes abstractos (en el fondo las bolsas de valores son el mejor símbolo de la globalización), sino de compartir posibilidades y realizaciones en función de la realidad/situación; donde el amante da al



amado de lo que tiene o quiere, pero no pretende convertir al amado en otro yo.

Esa austeridad del poner en común remite al fundamento último de nuestra humanidad: el don, la transmisión gratuita a cada uno de nosotros de la vida y las formas de vivirla, por parte de la comunidad. La gratuidad del don y el compartir-se resulta la única verdadera universalidad no colonialista

### *Comunidad*

Nuestro origen y nuestro futuro, nuestra opción fundamental son los grupos y sus formas de estar en la realidad. El grupo es -en realidad- el principio y fundamento de nuestra identidad. Las verdaderas comunidades serían estructuras de comunicación en las que cada miembro, desde su identidad dada por los otros, es realmente de esos otros, por y para ser de la comunidad.

La mundialización replantea más intensamente el problema de la comunidad como situación humana, como lugar a donde el hombre es traído, como única verdadera mediación y actualización de su mundo. Y en esto los llamados pueblos tradicionales, los grupos humanos con una identidad que rebasa lo nacional, son ejemplares.

Si la comunidad -aun no étnica- es fuente de identidad (ej. las comunidades religiosas) pudiera ser que, modificando radicalmente los estilos de trabajo, también las corporaciones y grupos laborales llegaran a ser una fuente de identidad.

En la medida en que la identidad implica de alguna manera identificarse con otros, implica reconocer que el otro es alguien como yo. De ello resulta un principio de solidaridad, radicalmente opuesto al individualismo político y a la economía actual, que implica el deseo de convivir y de transmitir la vida, gratuitamente.

Las comunidades étnicas y/o culturales (religiosas...) serían la forma "personal" de enfrentar y manejar lo "impersonal" global. La comunidad sería lugar de lo fundante como identidad y sentido concreto: cultura, pasado y proyecto. Lugar de lo religante, como solidaridad y don: cultivo, trabajo, presente. Lugar de lo impelente como promesa, motivo, fiesta: culto, futuro y símbolo.

# El caos como sistema y las paradojas de la tolerancia

Freddy Quezada

## La paradoja

Una vez le dije a una fresca muchacha que tomaba café conmigo si quería ver la fotografía de Dios. Procedí a enseñarle la ilustración de un libro escrito por un físico cuántico y un doctor en estética (Briggs y Peat, 1990:98-101) en el que se preguntaban con extrañeza por qué en los gráficos fractales, ampliados en todos los tamaños, aparecían sitios, hasta en los más pequeñísimos filamentos, donde siempre se dibujaba una figura negra, con la caída de números iterados no lineales, especie de "ocho gordo" o "buda", como le llamé entonces para impresionarla. Esos autores decían que la ciencia de hoy está descubriendo algo que ya las religiones orientales habían dicho: *el todo está en las partes*.

Desde Baudelaire se intuía que *"en el instante está lo eterno"*. En teoría del lenguaje a este fenómeno se le llama *sinécdoque*, algo así como decir que el universo todo ya está en Macondo, Comalá, Yoknapatawpha, Managua o en un *"trozo de azul que tiene más intensidad que todo el cielo"*, como decía nuestro poeta Alfonso Cortés. En filosofía puede fácilmente ser confundido, si no se aclaran las diferencias, con la escatología hegeliana de los momentos fenoménicos del Espíritu Universal.

Octavio Paz (1985) dijo que algunos pensadores alemanes (Heidegger, Nietzsche, Hesse, Schopenhauer, Novalis) quisieron establecer

un puente entre Oriente y Occidente y todos ellos perecieron al despenarse en ese abismo. Al parecer el poeta se equivocó. Hoy, al revés, pueden ser considerados como los pioneros de esos intentos.

Aunque hay que decir que ahora la vieja filosofía Oriental está retomándose por Occidente lamentablemente bajo formas pervertidas. La adoración hinduista por el presente se ha convertido en el hedonismo sin sentido. Al mercado se lo presenta como el Nirvana social (Von Mises, 1976). El eterno retorno se lo juzga como el reembobinamiento aburrido de la Historia (Baudrillard, 1993). El brillo de los fragmentos se lee como esquizofrenia (Jameson, 1985). La identidad descansa sobre la infinita variedad del consumo antes que en el espacio/raíz. La "metalepsis", sustitución de efectos por causas, (Spivak, 1990:23), ahora en crisis, no la entiende nuestra cultura de lógicas causales. La epistemología del "yin-yang" de la que habla Morin (1988), donde dentro del yin hay un yang y dentro del yang un yin y a su vez dentro de cada uno de ellos está siempre el otro, como un reflejo infinito de espejos, termina empobrecida con el dualismo platónico. Al postmodernismo, sin diferenciar ramas, se lo acusa de "budismo agónico" y hasta algunos físicos cuánticos, como denuncia uno de sus colegas (Pagels, 1991:319), creen ver en sus descubrimientos últimos las enseñanzas de Gautama y del Zen. ¿Por qué está pasando esto?

Tiene que ver con la sinrazón de la razón. La razón siempre ha desprendido su poder de explicación de sí misma. Es inmanente. Tiene la "desgracia" de no esperar de fuera sus justificaciones, como trascendencia, tal como hacen las religiones.

Sin embargo, cuando se le introducen las paradojas su estado llega a *condiciones basales cero*. Entonces la razón se destruye a sí misma en racionalidades infinitas (Weber, 1968) dando paso a las realimentaciones entre sus fragmentos, produciendo una turbulencia, polvaredas de imaginarios o "nubes de pensamiento" como las llama Lyotard (1992:18-19). Las contradicciones en este nivel ya no se pueden superar, aquí es donde se revela que con un truco de trascendencia reconciliante (Hegel/Marx) la razón se reencuentra "astutamente" con la religión en un punto del tiempo y se descubre no lo que siempre la separó de ella sino lo que siempre estuvo oculto como continuidad entre la una y la otra. *Es Aristóteles y Moisés dentro de Descartes.*

Nadie como dos historiadores de la religión medieval europea han explorado esto: Eco, con su novela "El Péndulo de Foucault", al reirse de la decadencia del racionalismo que termina emparentándose con las sectas más esotéricas, y Kolakowski, que ha descubierto la continuidad de la religión en la razón (1986), algo también advertido con vergüenza entre la ciencia y la religión por Russell (1969:84-112) hasta el grado de lamentarse de la falta de "fe científica" (*contradictio in objecto*) de sus colegas de la post-guerra.

La paradoja como principio tiene una larga trayectoria. "Todo es falso" o "Todo es cierto" es una viejísima polémica desde los tiempos de Heráclito y Aristóteles. Si "todo es falso" quiere decir que sólo no lo es la expresión misma o sea no es cierta. Y si "todo es cierto" también supondría la verdad de su opuesto y en consecuencia también no es cierto. Todo el chiste en la versión aristotélica es que expulsa al presente y al destinador y se excluye detrás del Logos, como recién ha descubierto Lyotard (1991). Este ha sido el secreto de hablar del "ego" siempre por el "otro". Camus, en un célebre ensayo, apoya a Aristóteles que juega con esos sofismas (!el antisofista!!, imaginense) para invalidarlos, pero la realidad de nuestros tiempos está demostrando lo contrario.

La paradoja es parte de la vida, quizás su principal fundamento. Los matemáticos (entre ellos el colectivo francés "Nicolás Bourbaki") hasta ahora la están considerando en sus congresos porque siempre la declararon insoluble. Gödel es uno de los pocos matemáticos que se enfrentó con ella, al demostrar que los fundamentos de las matemáticas son indemostrables. La paradoja siempre fue expulsada del reino de la lógica, desde que los sofistas Gorgias y Protágoras se reían de la razón aristotélica (Lyotard, 1991). La paradoja del mentiroso de Creta, del litigante y su defensor, del ser y no ser, donde es verdad lo falso y su opuesto, se hizo célebre entre ellos.

La paradoja es algo que no puede trabajar el sistema binario (0,1) de las redes electrónicas. Los científicos Briggs y Peat (1990:67), que ya mencionamos, apelan a una imagen simpática cuando recuerdan la petición del capitán Kirk, de la vieja serie televisiva *Star Trek*, a los ordenadores enemigos para quemar sus semiconductores: "Demuestre que su directiva principal no es su directiva principal". Significa que los ordenadores no entienden las paradojas porque los remite al caos, mientras que en los humanos las paradojas y el caos son productivos.

La risa sorpresiva y desordenante de Bataille, por ejemplo, rompe todo el sentido y las gravedades de los sistemas racionales, en especial el de Hegel (Derrida, 1989:344-382), creando la ironía como arte en mil direcciones, en un sentido parecido al teatro de la crueldad de Artaud cuando dice que la mejor representación teatral son las *fiestas* donde todos son actores, directores y guionistas y se conectan todos entre todos de un millón de maneras. Ya sabíamos esto desde Aristófanes. ¿Será la paradoja, como sistema de pensamiento, y la risa, la próxima sinapsis loca de nuestra cultura? ¿No es por ventura ya el "kitsch" postmoderno en las artes?

Jorge Luis Borges, tiene una frase que es muy usada por los post-estructuralistas franceses. Expresa que la historia de la cultura occidental se puede reducir a unas cuantas metáforas y creo que termina diciendo (si no es así permítaseme desprenderlo como propio) que puede todavía reducirse a una sola: la metáfora de la luz.

Algo de pertinencia habrá en la alusión si entendemos que prácticamente la historia de nuestra cultura se ha desarrollado alrededor de cadenas binarias reconciliantes o no (¿importa ya?) (cuerpo/espíritu, sujeto/objeto, pasado/futuro, esencia/existencia, espacio/tiempo, ideología/ciencia, verdad/error, tradición/modernidad, religión/razón, individuo/sociedad, estado/mercado, oriente/occidente, norte/sur, bien/mal, sociedad/naturaleza, infraestructura/superestructura, hombre/mujer, reacción/revolución, uniformidad/diferencia, consciente/inconsciente, alter/ego, ser/deber ser, idea/materia, eros/thanatos, orden/caos, igualdad/libertad, amo/esclavo, gobernantes/gobernados, éxito/derrota, estructura/agentes, luz/oscuridad, etc, etc.) A un lado o a otro de los términos se ha venido distribuyendo, con *violencia* como diría Lévinas, la *luz* (con más fuerza desde la Ilustración, pero desde antes, por la racionalización del maniqueísmo) según el espíritu de la época y el poder explicativo de los vencedores. Hay algunos que, con el viejo recurso del punto medio, a lo "*Ética a Nicómaco*", han creído remediar la situación distribuyéndola cómodamente a ambos lados como "tensiones" creativas o "dialógicas" entre el exceso de identidad del *ego* (*estructura*) y el riesgo de disolverse en el *otro* (*agentes*) (Giddens, 1990:254-287; Bürger, 1991:120; Touraine, 1994:217; Morin, 1988:30). Todavía en Nicaragua hay un fondo del radionoticiero más viejo del país, que me recuerda siempre el calor soporífero de mi niñez, con

una melodía marcial norteamericana de fondo que recita casi textualmente algunas de estas dualidades.

Alfred Whitehead, un filósofo y matemático inglés, dijo en algún lado que, viendo las cosas como lo estamos haciendo, prácticamente desde el dualismo de Platón, la ciencia y la filosofía occidental no han venido haciendo nada más que variando una misma melodía. Marcel Proust manifestó también algo parecido en su célebre obra *"En busca del tiempo perdido"*, diciendo que las ideas de todos los hombres podían reducirse a unas cuantas y que no entendía cómo podía ser, con tantos millones de personas con capacidad para pensar. Camus en el mismo orden expresó en *"Moral y política"* que nuestra cultura es simple en sus principios y complicada en sus detalles. ¡Miserias de nuestra cultura, por la parte europea que nos corresponde! No hay centros, ni mucho menos dualidades como dice Derrida (1989:383-401), a propósito de Levi-Strauss, sino una polvareda, un bosque de ejes no-lineales sobre las cosas y los seres, como le agregaría yo.

### **Tolerancia y democracia**

¿Qué tiene que ver todo este "viaje" con el sencillo despegue de la tolerancia?

La democracia es la diferencia, en el sentido que Durkheim propuso para la sociedad orgánica y Weber para la modernidad europea. Uno de ellos decía que el fruto de la división social del trabajo era la diferencia de los distintos puntos de vista equilibrados por la tolerancia que había tenido su propia historia desde las guerras de las religiones. Pero también la diferencia es caótica y sus productos se realimentan negativamente (regulándose a lo "efecto termostato") o positivamente (amplificándose hasta el desorden a lo "ruido chirriante") produciendo lo "otro" múltiple, que a su vez se bifurca en nuevas realimentaciones creando árboles coposos de sentidos, sólo frenados por el pensamiento de regresión lineal, como hacen las rectas estadísticas que ajustan una nube de puntos. "El pensamiento es precisamente lo que pone freno a las ideas, que por sí mismas tienden a desplegarse sin freno y a ocupar todo el espacio. Las ideas proliferan como pólipos o algas, y mueren asfixiadas bajo la frondosidad de su propia vegetación" (Baudrillard, 1993:156).

He explorado durante años la crisis famosa de paradigmas que atraviesa nuestra cultura y una de las cosas que me he preguntado siempre es por qué la democracia moderna no encajaba bien en este caos (o es su fruto?) y que la tolerancia de todos los juicios, incluyendo la intolerancia, como su correlato, era toda una paradoja alguna vez tratada desde diferentes ángulos, hasta donde he leído, por dos autores muy apreciados: Norberto Bobbio y Leszek Kolakowski. En términos sociales es posible explorar algunas ideas de la *teoría del caos* y del *sistema de paradojas* (fijaos en la contradicción absurda hasta en los términos) empezando por recordar las célebres antinomias de la igualdad en Rousseau ("*obligar a ser iguales incluso a quienes no lo desean*") o la de la libertad en Saint-Just ("*ninguna libertad para los enemigos de la libertad*").

Bobbio (1986) decía, en un aparente sin-sentido, que en la fragilidad de la democracia está su fuerza, aceptando la paradoja como solución práctica en las sociedades modernas. Kolakowski (1986:115), en otro sentido, enumera cuatro tipos de tolerancia: "la tolerancia por convencimiento, la tolerancia por indiferencia, la intolerancia por convencimiento y la intolerancia por indiferencia". Termina señalando las paradojas a que se han visto sometidas estos cuatro tipos de tolerancia, que no son más que las de la democracia, incluyendo la primera que considera su favorita. ¿Podemos ser tolerantes con los intolerantes? Si lo somos, ponemos en peligro la tolerancia y si no, los intolerantes somos nosotros. ¿Qué hacer con este dualismo, también ¡por todos los cielos!, irresoluble? Aprender a navegar en esos "rápidos" de la lucha social o en esas "tormentas" con la paradoja a cuestas y una suerte de *bricolage ético*.

## El caos

La única promesa de la Ilustración cumplida fue la *secularización*, como dice Barbero (1994), y las dos únicas que no ha cumplido, en una visión totalmente opuesta, son las que dice Pagels (1991): *el control del clima* y la *simulación del cerebro* en la que, de hecho, ya está trabajando la Inteligencia Artificial (IA). Morin (1988), por su parte, piensa que las ciencias todavía no han podido resolver dos misterios: *el del ser y la muerte*.

Cumplidas o no, lo cierto es que las promesas de la Ilustración, de las que el marxismo fue su más radical continuador, descansaban sobre la

persecución de una sociedad reconciliada, igualitaria, libre, abundante, tecnológica y feliz. Todos daban por descontado que tal día llegaría. Hoy, al contrario, la preocupación de los científicos es saber el día que desaparecerán la tierra, el sistema solar y todo el cosmos por la culminación del "big bang" y su efecto contráctil. Aquéllos prometieron ilusamente la vida plena al final de los tiempos; éstos, la muerte más absoluta. ¿No es toda una locura parecida al lamento del físico y el esteta (Briggs y Peat, 1990:147) de que, mientras la mayor parte de los científicos están a punto de controlar ciertos secretos del tiempo que lo creen reversible, Prigogyne (1991), al revés, revuelva todo y hable de la imposibilidad de regresar a las condiciones iniciales de las estructuras disipativas por efectos de la "barrera entrópica"?

Hay tres revoluciones científicas modernas, ninguna de las cuales es reducible a las otras porque no nacieron ni se desarrollaron de un modo lineal: a) la mecánica newtoniana que fundó la causalidad científica y el principio *logicial* del "todo como la suma exacta de las partes": *Dios era matemático*; b) la relatividad einsteiniana vs la cuántica bohmiana, donde para aquéllos actuaba el principio *sinérgico* del "todo como algo más que la suma de las partes" y para éstos el universo estaba regido por las probabilidades y las incertidumbres: *Dios jugaba a los dados*; y c) la teoría de los fractales (caos) mandelbrotiana cuya concepción *hologramática* (bucle recursivo) está llevando a creer que el "todo está en las partes que están en el todo": *Dios está en todos lados y en ninguno*.

Esta última es la que puede brindar perspectivas nuevas a las ciencias sociales. Ya la están explorando algunos antropólogos franceses como Balandier (1990) y otros estudiosos norteamericanos.

La teoría del caos<sup>1</sup> es como una derivación de la segunda ley de la termodinámica y la entropía pasiva descubierta por Boltzmann e intuita por Poincaré. Hoy tiene distintas vertientes que sumariamente

---

<sup>1</sup> Cuando se realimentan ecuaciones no lineales, por ejemplo con la sencilla fórmula de Mandelbrot y se itera muchas veces, por lo común se producen cuatro fases ascendentes y en cuya última se pueden graficar fractales parecidos a cuadros surrealistas. Las fases que a su vez se reenganchan entre sí son: el punto fijo, el ciclo límite, los atractores extraños (toros) y la turbulencia (caos) propiamente dicha.



podemos resumir así: Verhulst con sus iteraciones de ecuaciones de crecimiento no lineales ( $X_{n+1} = NX_n [1-X_n]$ ); Lorenz (1976)<sup>2</sup> con su "efecto mariposa" al variar infinitesimalmente las condiciones iniciales del clima; Mandelbrot (1982) con su geometría de fractales; Peano con su curvatura de las líneas; Thom (1990) y su teoría de la catástrofe; Prigogine (1991) con sus estructuras disipativas alejadas de todo equilibrio; Cantor con sus polvaredas de series de números infinitos; Gödel con la "demostración" de sus 52 teoremas matemáticos "indemostrables"; los números aleatorios y la duplicación de periodos de Feigenbaum (1978) a partir de la aplicación iterativa del Pi a las ecuaciones no lineales; Margulis (1986) con su teoría biológica antidarwinista de la cooperación; etc.

Todas estas vertientes se están aplicando en varias ciencias simultáneamente (matemáticas, física, astrofísica, estadística, biología, química, economía, antropología, etc.) y pueden orientar a las ciencias sociales de una múltiple manera.

### A modo de conclusiones

1. La paradoja de la paradoja es que reafirma el dualismo que cuestiona. Ella misma es una binariedad pero que la hace estallar en direcciones caóticas.

2. La tolerancia, como democracia, hay que defenderla no porque sea la única ni siquiera la más racional de las salidas, sino porque es un nudo de flujos encontrados parecidos a las múltiples corrientes

---

2 Muchos teóricos del caos al apoyarse en que el todo está en las partes se asombran que la más ligera variación en las cosas diminutas puedan producir el caos. Edward Lorenz, un meteorólogo, trabajando ecuaciones no lineales para predecir el clima, con cadenas de 16 decimales redondeó el último y obtuvo un efecto inesperado de tal manera que los gráficos no se parecían el uno al otro. Aún hoy el ordenador más potente no pasa de 30 decimales y al cabo de 100 iteraciones los resultados vuelven a ser caóticos. Entonces dijo que era imposible predecir el clima porque el aleteo de una mariposa en Hong Kong podía generar un tormenta en Nueva York. A esto se le llama hoy el "efecto mariposa". "La información faltante", así denominada la carencia, en la cadena de decimales es el "todo", es decir, la vida. Por eso todos los sistemas son abiertos y se realimentan unos a otros con una "entropía activa" como la llama Prigogine.

marinas, un solitón como las que provocan los tsunamis, que se han puesto de acuerdo consigo mismo, se levanta y corre.

3. El presente es la única dimensión donde coinciden el tiempo y el espacio y la paradoja no es más que la inclusión del tiempo en la lógica.

Con las otras dimensiones no sucede así. Desde Aristóteles, el presente siempre ha sido expulsado o subordinado a los otros tiempos. El presente es rico en propiedades, en diversidad, en pluralidad, en colores, que al realimentarse a sí mismo estalla en nuevas diferencias totalmente espaciales y caóticas. De aquí que el problema de identidad, al menos el latinoamericano, tenga que ver más con el estar (raíz) que con el ser en el tiempo.

4. No hay futuro que ilumine desde él mismo los anteriores momentos. El presente ha llegado a ser lo que es. Por eso la gran pregunta de la filosofía de hoy es: ¿Qué es lo que es?

Pero es una interrogante que la ha trabajado más la filosofía hindú. Krisnamurti, por ejemplo, dice que todo el problema occidental es la búsqueda por la búsqueda misma. No hay que buscar nada. ¿Cómo los occidentales, se pregunta con una terrible sencillez, pueden "buscar" algo que no conocen; y, si ya lo conocen, por qué lo "buscan"? Lyotard (1984; 1991), dice algo parecido aunque con sus pesadas e insoportables claves occidentales. Expresa más o menos que las ciencias "buscan" reglas, normas, leyes y que al hacerlo, paradójicamente, las emplean. ¡¿Cómo puede ser?!! Buscar unas leyes que se usan para encontrarlas<sup>3</sup>. Es que "abrir puertas", como dice George Steiner en su obra "El Castillo de Barba Azul", es la virtud que se convirtió en vicio en Occidente hasta que termine por abrir la última: la de los cadáveres.

---

<sup>3</sup> Touraine (1994:39) lo dice textualmente de este modo: "El pensamiento modernista pertenece a un mundo gobernado por leyes naturales que la razón descubre y a las cuales la razón misma está sometida". Morin (1988:26) descubre el truco pero para justificar la epistemología: "el conocimiento no puede ser un objeto como los demás ya que es lo que sirve para conocer a los demás objetos y lo que le sirve para conocerse así mismo."

Ya que de confesiones sobre paradojas trata este bosque de ideas, para terminar por donde empecé, y aunque nadie quiera saberlo, confesaré que la chica del café es mi novia. Y si supieran lo perfecta que es, incluyendo su único defecto... que soy yo.

### Referencias bibliográficas

- Balandier, G. (1990) *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Gedisa. Barcelona.
- Barbero, J. M. (1994) VII Congreso de Facultades de Comunicación de América Latina. Ponencia. Octubre. Video. Colombia.
- Baudrillard, J. (1993) *La ilusión del fin*. Anagrama. Barcelona.
- Bobbio, N. (1986) *El futuro de la Democracia*. F.C.E. México.
- Briggs, J./Peat, F. (1990) *Espejo y Reflejo. Del caos al orden*. Gedisa. Barcelona.
- Bürger, Peter (1991) "Aporías de la estética moderna". Nueva Sociedad. No. 116. Caracas. (112-121)
- Derrida, J. (1989) *La Escritura y la Diferencia*. Anthropos. Barcelona.
- Feigenbaum, M. (1978) "Quantitative Universality for a class of Non linear Transformations". Journal Statistical Physical. No 19.
- Giddens, A. (1990) "Estructuralismo, post-estructuralismo y la producción de la cultura" en Anthony Giddens y Jonathan Turner (eds.) en *La Teoría Social Hoy*. Alianza Editorial. Madrid; págs:254-287.
- Kolakowski, L. (1986) *Intelectuales contra el intelecto*. Tusquets Editores. Barcelona.
- Lorenz, E. (1976) "Deterministic Non periodic Flow". Journal Atmospheric Sciences. No 20.
- Lyotard, J.F. (1984) *La Condición Postmoderna*. Cátedra. Teorema. Madrid.
- (1991) *La Diferencia*. Gedisa. Barcelona.
- (1992) *Peregrinaciones*. Cátedra. Teorema. Madrid.
- Mandelbrot, B. (1982) *The fractal Geometry of Nature*. San Francisco. Freeman Press.
- Margulis, L. (1986) *Microsmos*. New York. Summit Books.
- Morin, E. (1988) *El Método III. El conocimiento del conocimiento*. Cátedra. Teorema. Madrid.
- Pagels, H. (1991) *Los sueños de la razón*. Gedisa. Barcelona.
- Paz, O. (1985) *Pasión Crítica*. Seix-Barral. Barcelona.
- Prigogine, I. (1991) *El nacimiento del tiempo*. Tusquets. Barcelona.
- Russell, B. (1969) *Perspectiva científica*. Ariel. México.
- Spivak, G. CH. (1990) *The post-colonial critic*. Routledge. New York & London.
- Touraine, A. (1994) *Crítica de la Modernidad*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

# Ética, postmodernidad y globalización

*Erwin Silva*

*Los pensamientos son nubes*

Jean François Lyotard

## ¿Qué es postmodernidad?

Cada filósofo que se ha ocupado del polémico tema de la postmodernidad intenta describir los rasgos característicos que tiene la época. Se la define como un estado de ánimo crepuscular, como una melancolía histórica, pero el término "postmodernidad" se tiñe de las posiciones de cada pensador que se afana en darle significado. Al respecto de las posiciones, la caracterización y la terminología, presentaré algunas de las perspectivas de Jean François Lyotard, Gianni Vattimo y David Harvey.

Lyotard aborda el concepto así: "El posmodernismo...no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante. Lo posmoderno sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible; aquello que indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas sino para hacer sentir que hay algo que es impresentable. Un artista, un escritor posmoderno, están en la situación de un filósofo: el texto que escriben, la obra que llevan a cabo, en principio, no están gobernados por reglas ya establecidas, y no pueden ser juzgados por medio

de un juicio determinante, por la aplicación a este texto, a esta obra, de categorías. Estas reglas y estas categorías son lo que la obra o el texto investigan. El artista y el escritor trabajan sin reglas y para establecer las reglas de aquello que habrá sido hecho. De ahí que la obra y el texto tengan las propiedades del acontecimiento; de ahí también que lleguen demasiado tarde para su autor, o, lo que viene a ser lo mismo, que su puesta en obra comience demasiado pronto. Posmoderno será comprender según la paradoja del futuro (post) anterior (modo)"<sup>1</sup>.

En cambio, para Vattimo -quien identifica la modernidad con la fe en el progreso- "postmodernidad" es un concepto con el que hay que guardar distancias:

"Con todo, yo sostengo que el término posmoderno sigue teniendo un sentido, y que este sentido está ligado al hecho de que la sociedad en que vivimos es una sociedad de la comunicación generalizada, y la sociedad de los medios de comunicación (*mass media*)"<sup>2</sup>.

Para Vattimo la modernidad ha concluido<sup>3</sup>. No se puede seguir hablando de la historia como "entidad unitaria" porque, junto con el fin del colonialismo y el imperialismo, ha irrumpido un factor nuevo: La sociedad de la comunicación de masas<sup>4</sup>. La irrupción de la telemática incide en el fin de los metarrelatos o grandes relatos, como los llama el propio Lyotard.

En relación a la tesis del fin de la historia es pertinente traer a colación al heterodoxo E. M. Cioran, el pensador de los amargos silogismos, que dice: "El fin de la historia está inscrito en sus comienzos. La historia, el hombre presa del tiempo, llevando los estigmas que definen, a la vez, al tiempo y al hombre. Así como los teólogos hablan, y con justa razón, de nuestra época como de una época post-cristiana, así se hablará un día de las ventajas y desventajas de vivir en plena post-historia. El tiempo histórico es un tiempo tan tenso que es difícil no ver cómo podría no estallar"<sup>5</sup>.

Por otra parte, David Harvey provee una tabla de diferencias entre la modernidad y la postmodernidad, basándose en el esquema de Ihab Hassan. Por ejemplo, en tanto el modernismo es romántico, el posmodernismo es dadaísta; mientras uno es jerárquico el otro es anárquico; si en el primero predomina la metáfora, en el segundo domina la metonimia. Si en la modernidad prevalecen lo genital y lo fálico, en la posmodernidad el

polimorfismo y la androginia. En todo caso, Harvey entiende la postmodernidad como la fragmentación, la discontinuidad, lo caótico<sup>6</sup>.

¿Qué es, pues, la posmodernidad? ¿Una actitud o una ideología, una filosofía, un estilo o una condición ineludible? Hay quienes ponen día y hora al comienzo de la postmodernidad. Por ejemplo, Charles Jencks, citado por David Harvey, data el paso a la arquitectura posmoderna a las 3.32 pm. del 15 de Julio de 1972, cuando el Pruitt-Igoe fue dinamitado por considerarse a estas construcciones modernas como inhabitables.

¿Es cierto que "el post de postmoderno indica una despedida de la modernidad"?<sup>7</sup>. Mas bien creo que se puede hablar de un doble rostro de la postmodernidad, como culmen y despedida de la modernidad. Filosóficamente, postmodernidad es la denuncia y la crítica de la razón ilustrada. En nuestro caso particular, como latinoamericanos en cierto sentido aún premodernos, ¿podemos sustraernos al juego entre modernidad y postmodernidad?. Pienso que podemos rescatar algunos enfoques postmodernos para la comprensión de nuestra diversidad y para la elaboración de una crítica de la modernidad desde nuestra problemática realidad.

### Rasgos de la postmodernidad

El fin de la historia es la tesis que defiende Francis Fukuyama y que se ha hecho famosa para caracterizar la postmodernidad pero que Jean Baudrillard descalabra diciendo que la ilusión del fin es la más grande de las ilusiones, puesto que "en el fondo, ni siquiera se puede hablar del fin de la historia, ya que no tendría tiempo de alcanzar su propio fin"<sup>8</sup>

- Es sin duda una época de nostalgia, de nihilismo, de crisis de paradigmas, de pluralismo epistémico, de retorno de lo sagrado, de liberación de las diversidades (gays, negros, mujeres, etnias). Es un tiempo sin hondura, "es el instante sin espesor"<sup>9</sup>. La actitud resultante es epicúrea y horaciana y podemos evidenciarla con el "Poema del Otoño", de Rubén Darío:

Cojamos la flor del instante:  
¡la melodía  
de la mágica alondra cante  
la miel del día!

### Crisis de la ética.

Postmoderna es la época en que se está cumpliendo lo que anunció Nietzsche: "la llegada de nihilismo". Cuando la ética es una ética "light", pareciera que nuestro destino como humanidad es el nihilismo<sup>10</sup> Nihilismo es: "Que los valores supremos pierden validez" <sup>11</sup>.

La ética está separada de la política y de la ciencia y vivimos más la estética que la ética. Estamos en un tiempo en el que los absolutos están tan desacreditados (de igual forma que el logos y el ethos), que el hombre (o los hombres) han caído en la actitud nihilista, sobre todo en Europa y el mundo anglosajón. Sin embargo, la crisis de paradigmas, la desaparición de los referentes políticos y religiosos, no ha dejado de afectar profundamente a esta parte de la humanidad que es Latinoamérica. Nuestros pueblos viven una acumulación de crisis irresolubles, a la vista de quien tenga ojos y quiera ver. Queremos ser modernos pero estamos en la tarde de un día que ya pasó.

No obstante, esa tarde es también para nosotros crepúsculo de los ídolos. Carecemos de verdad y fundamento. La noción de verdad ya no subsiste y el fundamento ya no obra, pues no hay ningún fundamento para creer en el fundamento, ni por lo tanto para creer que el pensamiento deba "fundar", dice Vattimo<sup>12</sup>. Somos una especie de vagabundos metafísicos. A esto se suma el hecho de no tener una nación. Cada vez que lo intentamos, por lo menos en Nicaragua, nosotros mismos nos encargamos de destruir el proyecto de nación que sería una vía para construir nuestra identidad.

Por otra parte, los filósofos de la posmodernidad aseguran que el proyecto ilustrado no ha fracasado sino que lo hemos destruido e invalidado. Así, según Lyotard, Auschwitz refuta la doctrina especulativa de que lo real es racional. Berlín, Budapest y Checoslovaquia rebaten el materialismo histórico, pues los trabajadores se rebelan contra el partido. La crisis de 1974-1979 invalida las enmiendas poskeynesianas al liberalismo económico (Lyotard, La postmodernidad explicada a los niños).

A los nicaragüenses nos mueven la democracia y la paz, a las que aspiramos y podemos conquistar y forjar con ética, sin derramar sangre, utilizando el consenso, el voto, el diálogo, la participación y una nueva escala de valores. Aunque estas palabras sean modernas no nos es posible sustraernos a ellas. La democracia es para nosotros un "proyecto ético"<sup>13</sup>.

G. Vattimo hace ver la "historia unitaria y centralizada" llegó a fin. Los mass media hacen que vivamos "en el éxtasis de la comunicación y éste éxtasis es obsceno porque acaba con todo espejo, toda mirada, toda imagen"<sup>14</sup>. Ahora bien, a la crisis de la racionalidad moderna hay que agregarle la pérdida del fundamento de la ética.

La postmodernidad propone una ética hedonista. En un tiempo en el que la ontología se desvanece y se anuncia la muerte de la filosofía, ¿a qué puede recurrir la ética?. ¿A la aceptación del pluralismo ético?. Si el antiguo eudemonismo griego fue superado ¿por cuáles caminos transitar?. ¿Por una ética universalista? ¿O debemos hasta renunciar a la autorrealización y la felicidad?. ¿O bien asumimos una ética comunitaria?.

A propósito de crisis y sobrevivencia es muy útil recordar aquí lo que piensa el teólogo Hans Küng: No hay supervivencia sin una ética mundial. Para Küng, postmodernismo no es equivalente a reduccionismo o relativismo. De igual modo, la postmodernidad no debe implicar la pretensión de una "interpretación uniforme del mundo". Postmodernidad no es antimodernidad ni ultramodernidad sino "superación de la modernidad". Es necesario un nuevo talante ético global porque, en realidad, problemas como la catástrofe ecológica, el hambre, la guerra, el terrorismo, las pandemias, son problemas universales que requieren una aplicación de los principios éticos globales. Aunque los problemas no son generados por todos no pueden resolverse sino contando con todos.

Esto me parece muy acertado en estos momentos en que la mundialización de la economía, o lo que propiamente es la economía de mercado a escala global, ha hecho surgir una nueva religión: la religión del mercantilismo, como la llama Juan José Tamayo tomando el término de Leonardo Boff. Esta religión se caracteriza por tener como dogma fundamental el poder del dinero; como sacramentos, las mercancías; como templos, los bancos; y, como sacerdotes, los banqueros y financieros. La ética que sustenta esta religión mercantilista (que no es mas que una nueva idolatría del capital) es competitiva y sustituye a la ética del compartir. El dios del mercantilismo es el capital<sup>15</sup>.

Es cierto que la globalización puede definirse como el reconocimiento de que somos una aldea global creada por la tecnología y las



comunicaciones. Pero, como dice Antonio González en "Orden mundial y liberación", la paradoja está en que los países ricos recomiendan principios éticos y políticos que ellos no se aplican a si mismos, aun cuando hablan de democracia y liberalización económica.

La humanidad posmoderna requiere nuevos valores, "ideales y concepciones comunes", y esta nueva ética debe trazar un camino ecuménico que comienza por establecer la paz religiosa<sup>16</sup>. Hans Küng afirma que hay religiones para la guerra y religiones para la paz y que esto hace imposible la paz mundial. Y Raimon Panikkar nos hace ver que, más allá de la democracia como consenso, las culturas deben desarmarse para llegar a la paz. Sin desarme cultural no hay paz. Los elementos de la paz son: Armonía, Libertad, Justicia<sup>17</sup>. Sin paz no hay libertad. Sin una paz que surge de la justicia tampoco se puede hablar de paz. Debemos construir una cultura de paz que resuma los valores de un auténtico humanismo que armonice la pasión y la razón del hombre.

Para ello, tengamos en cuenta que, a estas alturas del conocimiento científico, no puede afirmarse (como se hizo en el pasado) que existe un instinto de guerra. Hay que utilizar los instrumentos psicológicos y sociales para forjar la cultura pacífica que deseamos. Estos instrumentos van del idealismo a la planificación y del lenguaje al cálculo de costos y beneficios de la paz que ha descrito muy bien Felipe Mc Gregor sj<sup>18</sup>.

En Nicaragua y en Centroamérica, que apenas salen de un conflicto secular, de una guerra en que se debatían intereses partidarios y de clase, y donde han fracasado las izquierdas y las derechas, podemos pensar, como contribución a la resolución de la crisis actual, en un modelo de democracia que, sin ambigüedades, conduzca a la paz, a la amistad y a la belleza. Debemos crear una sociedad que se identifique por su cultura y por una ética nueva que integre lo individual y lo comunitario y permita practicar una nueva política y vivir una vida nueva. Pero, para empezar a andar por este camino, requerimos del deseo de paz, de un diálogo permanente y del rescate de nuestra identidad cultural. Si los centroamericanos no trabajamos por una integración para la paz, pereceremos arrasados por la tecnocracia, que ve en nosotros números y cosas, por la (in)cultura de los mass media que avasalla nuestra creatividad y por el mercado, que quiere implantarse como si fuese una ley natural cuando sólo es un invento del hombre.

## Referencias

- 1.-Lyotard, J.F. *La Postmodernidad. (Explicada a los niños)*. Barcelona. Gedisa, 1992. págs. 23 y 25.
- 2.-Vattimo, G. y otros. *En torno a la postmodernidad*. Barcelona, Anthropos. 1990, pág. 9.
- 3.-Op. Cit. pág. 12.
- 4.-Op. Cit. pág. 13.
- 5.-Cioran, E.M. *Contra la historia* Barcelona, Tusquets, Editor, 1976. pág. 127.
- 6.-Harvey, David. *The condition of postmodernity*. Cambridge, 1989, págs. 38, 42 y 45.
- 7.-Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Barcelona, Gedisa, 1990. pág. 10.
- 8.-Baudrillard, Jean. *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Barcelona, Anagrama, 1993, pág. 14.
- 9.-Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós Studio, 1989, págs. 170-175.
- 10.-Nietzsche, Friedrich. *Voluntad de Poderio*. Madrid, Edaf, 1981. pág. 29, Fr.2.
- 11.-Ibidem, pág. 33. I.Fr. 1
- 12.-Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona, Gedisa, 1990, págs. 47-48.
- 13.-Serrano Caldera, Alejandro. *El doble rostro de la postmodernidad*, CSUCA, San José, 1994. Pág. 168.
- 14.-Baudrillard, Jean. "Los éxtasis de la comunicación". En: *La postmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1988, pág. 193.
- 15.-Tamayo, Juan José. *Presente y futuro de la Teología de la Liberación*, Madrid, San Pablo, 1994. págs. 121-122.
- 16.-Küng, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid, Trotta, 1993. págs. 15-121.
- 17.-Panikkar, Raimon. *Paz y desarme cultural*. Santander, Sal Terrae, 1993. págs. 111-131.
- 18.-Mc Gregor, Felipe. *Cultura de Paz. Su historia y sus mecanismos psicológicos y culturales*. Ponencia en el primer Congreso Latinoamericano de "Relaciones Internacionales e Investigaciones para la Paz". Guatemala, 22-25 de Agosto de 1995. págs. 9-16.

# Un sólo mundo: Responsabilidades individuales y vínculos globales

Anayra Santory

## 1. Un solo mundo

En 1968, Marshall McLuhan publicó *War and Peace in the Global Village*, donde argumentaba que "la electrónica y la automatización han hecho mandatorio que todo el mundo se adapte al vasto ambiente global como si fuera su pequeño pueblo de origen"<sup>1</sup>. De hecho, todo parece indicar, para quienes vivimos en este hemisferio del planeta, que nuestra parte de la aldea global se ha estado forjando hace ya cinco siglos, desde los tiempos en los cuales la conquista y la colonización establecieron los vínculos entre América y la metrópoli. Como toda aldea, la aldea global se sostiene fundamentalmente a través de un entramado -cada vez más intrincado- de relaciones económicas, a través del cual se vinculan el trabajo y el capital de gentes muy distantes.

La idea del mundo como "aldea global" alcanzó pronto una relativa popularidad. En el clima político alternativo se ha hecho común instarnos a "pensar globalmente y actuar localmente". A partir de cierto momento, el

---

<sup>1</sup> Marshall McLuhan and Quentin Fiore, *War and Peace in the Global Village* (New York: McGraw-Hill, 1968) p. 11.

mundo entero, y el destino de sus habitantes, se volvió un objeto de preocupación moral para mucha gente. Eso significa que en la imaginación popular surgió la idea de que había ciertos problemas cuyo padecimiento como su solución se encontraban a nivel mundial. Tal vez el ejemplo prototípico del surgimiento de esta conciencia ha sido el movimiento ecologista. Si examinamos brevemente la conciencia moral que fomentan movimientos como el movimiento ecologista nos damos cuenta de que exhiben como una de sus características una preocupación por el bienestar y un sentido de responsabilidad para con el mundo entero y no con un lugar o un grupo. Este tipo de conciencia moral que vuelve al mundo entero un objeto de preocupación o un escenario de acción moral es lo que podemos llamar una conciencia moral global.

Muchos factores, sin duda, contribuyeron al desarrollo de esta incipiente y alarmista conciencia global. Los movimientos de solidaridad con pueblos distantes han proliferado. Noam Chomsky ha dicho alguna vez que el movimiento de solidaridad norteamericano con El Salvador y Nicaragua ha sido el movimiento más grande y efectivo de su tipo en la historia política norteamericana. Organizaciones mundiales como *Greenpeace* y *Amnesty International*, la segunda ganadora del premio Nobel de la Paz hace algunos años, operan y son reconocidas mundialmente y ambas contribuyen a difundir elementos importantes para un ética global. Tanto la importancia de la conservación del medio-ambiente como la defensa de los derechos humanos forman parte de un credo que, al menos a nivel ideológico, se reconoce casi universalmente.

La atención al mundo como escenario en donde enmarcar nuestras preocupaciones sociales, morales y ecológicas resurgió a la vez como una necesidad teórica. En 1974, Immanuel Wallerstein publicó *Modern World System*<sup>2</sup>, uno de los textos fundadores y de más larga influencia en el proceso de argumentar que la noción de un sistema social corresponde *únicamente* al globo y no a la nación o al bloque. En las primeras páginas de su libro, Wallerstein cuenta que él llegó a esta conclusión estudiando las tribus africanas:

---

<sup>2</sup> Immanuel Wallerstein, *Modern World System* (New York: Academic Press, 1974)

"Los nacionalistas africanos estaban decididos a cambiar las políticas nacionales en las cuales vivían...Lo que es relevante aquí es que fue de este modo que yo me percaté del grado en el cual una sociedad como una abstracción estaba *fuertemente limitada a ser, en tanto realidad empírica, un sistema político-jurídico*. Constituía una perspectiva falsa tomar una unidad como la "tribu" y tratar de analizar sus operaciones sin hacer referencia al hecho de que, en una situación colonial, las instituciones gobernantes de la "tribu", lejos de ser "soberanas", estaban fuertemente circunscritas por las leyes (y las *costumbres*) de una entidad más grande de la que esta era una parte insoluble, la colonia."<sup>3</sup>

El libro de Wallerstein ayudó a establecer en la mente de dos generaciones de académicos, aunque no sin contiendas, que, si queríamos entender nuestra vida social local, había que hacer un intento por entender aspectos fundamentales de la organización del mundo en general. La unidad de análisis socio-económico, cuando el análisis pretendía dar cuenta de lo que estaba pasando, era, en muchas instancias, inescapablemente, el globo. Contra los nacionalismos que habían propiciado y justificado las guerras de liberación anti-coloniales, para Wallerstein la nación es una abstracción que en la realidad empírica constituía meramente un conjunto de estructuras político-jurídicas. Desde esta perspectiva, referirse a la organización de la nación servía muy poco para entender la vida nacional. El estudio del mundo como único sistema social demandaba, según Wallerstein, no un estudio inter-disciplinario más sino un estudio unidisciplinario. La unidisciplina a desarrollarse era una disciplina con un objeto de estudio único en nuestra experiencia: el mundo en tanto conjunto de relaciones globales y el origen, consolidación y funcionamiento de estas relaciones.

## 2. Globalización vs. conciencia global

Las observaciones anteriores sugieren que el mundo ha tenido durante los últimos 20 años un renacimiento en la conciencia popular y que este renacimiento ha sido producto tanto de una necesidad académica como de una justificada preocupación por problemas de escala mundial. Hace 20 años vimos por vez primera el globo y empezamos a mayor escala a colocar

---

<sup>3</sup> Wallerstein, p. 5. La traducción y el énfasis son míos.

la solución de los problemas locales en un contexto mundial. Nuestra preocupación con el mundo parece tener que ver hoy con una fase del capitalismo mundial conocida como "globalización". La globalización de las formas de producción capitalista se ha vuelto una preocupación de muchos agentes. Es una preocupación para las empresas, en tanto se presenta como una manera de aumentar los márgenes de ganancia, reducir los costos y ganar poder frente al sector sindical y gubernamental. Es una preocupación para los estados, sobre todo aquellos de países pobres, en tanto promueve o se mal entiende como una nueva política de desarrollo. Es una preocupación para agentes individuales, puesto que insertarse en las cadenas productivas mundiales, sobre todo en puestos medianos y altos, es una promesa de acceso económico a un universo de consumo igualmente global.

Sabemos que existen todo tipo de límites, incluyendo límites ecológicos, a las posibilidades de expansión de la llamada sociedad de consumo. Y aunque parece claro que muy pocos de los habitantes del globo van a poder acceder a ella, ahora o en un futuro cercano, poco se habla de las consencuencias sociales que debe tener la constante proyección de la cultura comercial primer mundista a todas partes del globo.

La globalización, como proyección a nivel mundial de la cultura comercial primermundista, en particular norteamericana, tiene presumiblemente muchos otros efectos. Uno de los más paradójicos es que no contribuye a desarrollar una conciencia verdaderamente global. La participación en una cultura comercial global no parece promover ni preocupación por el mundo y sus habitantes, ni una extensión de nuestra acción o atención moral al globo ni la conciencia de nuestra interdependencia en un solo mundo. El consumo de imágenes o productos mercadeados globalmente es una experiencia de gratificación individual. No es una experiencia que involucre a nadie más, y si lo hace es más bien de manera intrínsecamente competitiva: yo quiero ser como todos los que consumen este producto para distinguirme de quienes no lo consumen.

### 3. Globalización y marginalidad

José María Vidal, en *Hacia una Economía Mundial*, nos dice que la globalización consiste fundamentalmente en la progresiva internacionalización del capital. A diferencia de la etapa anterior, en la que se

internacionalizaban el capital-mercancía y el capital-dinero (a través de la inversión en el extranjero), en esta nueva etapa se internacionaliza todo el ciclo del capital. Es decir, además del capital-mercancía y el capital-dinero, se internacionaliza también el capital productivo. Ello se realiza a través de un agente activo: las empresas multinacionales.<sup>4</sup>

La globalización de la producción no ha significado necesariamente la inclusión de más localidades en la generación de riquezas, sino que ha significado en muchas ocasiones un esfuerzo de coordinación entre localidades que ya tenían parte en la producción mundial. Sin embargo, hay que recalcar que, aún para estas localidades que ya tenían parte en la producción mundial de productos, la globalización de la producción no ha dejado de significar pérdidas económicas.

La consecuencia más inmediata de esta intensificación en la competencia por la inversión multinacional ha sido que, tanto en Estados Unidos como en Europa, el porcentaje de trabajadores industriales disminuyera. El mundo actual está menos nítidamente demarcado entre un norte industrial y un sur agrícola y más bien aparece compuesto, a nivel económico, por enclaves industriales imbricados en cadenas de producción mundiales, mega-productores agrícolas y muchísimas más comunidades que subsisten económicamente por esfuerzos locales. Aunque con diferencias marcadas, que tienen grandemente que ver con el desarrollo de las estructuras políticas, ciertamente hoy más que nunca hay que pensar en el mundo en términos de un norte global y de un sur global.

La globalización del capital financiero, en particular, ha sido materialmente posible gracias al desarrollo de la informática y de las comunicaciones porque la rentabilidad de las transacciones depende en gran medida de la capacidad de tomar decisiones rápidamente y de una manera

---

<sup>4</sup> José Vidal Villa, *Hacia una Economía Mundial* (Barcelona: Plaza&Janés/Cambio 16, 1990) p.23. Vidal Villa nos dice que las multinacionales adoptan tres formas o alguna combinación de éstas. Pueden ser aquellas empresas que abren una sucursal en otros países para aprovechar las ventajas comparativas de cada uno de ellos o para incursionar en nuevos mercados; las empresas que combinan capitales de varios países en una sociedad anónima; o aquellas compañías que internacionalizan su proceso productivo (p. 197).

informada. La capacidad para tomar decisiones sobre dónde invertir presupone tener acceso rápido a todo tipo de información sobre mercados futuros, bonos, acciones, tasas de interés, precios de monedas y cientos de fórmulas de reciente invención a través de las cuales el capital mundial ha descubierto que es rentable especular. La velocidad con la cual se accede a esta información es tan o más importante que tener acceso a ella. La mayor parte de las transacciones financieras en el mundo es de carácter especulativo. Como John Maynard Keynes predijo, la tecnología ha hecho posible el desarrollo de una "economía de casino" a nivel mundial.

Precisamente, lo primero que hay hacer notar de la globalización económica del mundo es que -como se ha señalado innumerables veces- ésta no es verdaderamente globalizante. La globalización económica del mundo, si bien nos afecta a todos, no nos "globaliza" a todos. La globalización económica, por lo tanto, no obliga o sugiere que consideremos el mundo como uno solo, como un gran conjunto de interrelaciones en donde todos somos afectados y participantes. Como dicen Barnett y Cavanagh, lo único global de la globalización económica del mundo es que el mundo es el nuevo menú del capital. Los intereses que rigen el proceso, sin embargo, siguen siendo tan parroquiales como siempre<sup>5</sup>.

#### **4. Neocolonialismo *revisited* y la crisis de la visión liberal**

Es interesante resaltar que el fenómeno de la globalización no es, ni en sus efectos, ni en sus métodos, ni en sus propósitos, muy distinto al viejo fenómeno del neocolonialismo. La globalización, como el neocolonialismo, organiza la producción económica de sus enclaves en función de la rentabilidad del capital mundial y no de la satisfacción de las necesidades locales. La globalización, como el subdesarrollo, es fundamentalmente extraversion económica. Como el neocolonialismo, la globalización integra dentro de una sociedad sólo a ciertos grupos, los cuales pueden o no incluir a las antiguas élites locales. Como el neocolonialismo, la globalización no implica un compromiso con aliviar los problemas de desigualdad social. Como en el neocolonialismo, la competencia multinacional genera

---

<sup>5</sup> Richard J. Barnett and John Cavanagh, *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order*, New York, Simon and Schuster, 1993



desempleo, marginalización y concentración de las riquezas. Como el neocolonialismo, la globalización tiene profundas consecuencias políticas, puesto que sirve para debilitar y potencialmente corromper los estados locales, quienes se ven en aprietos para recabar suficiente poder ante la élite económica y los intereses multinacionales a los que ésta sirve. Como el neocolonialismo, la globalización resulta en menos democracia. El estado y las organizaciones de la sociedad civil que sirvieron, en las democracias liberales de los países del centro, para contrarrestar los efectos del capital, pierden poder de negociación y efectividad ante la creciente movilidad del capital. Si este fenómeno ha debilitado a estados liberales tempranamente constituidos, sus efectos son mucho mayores en los países periféricos en donde el colonialismo y el neocolonialismo debilitaron la consolidación de los estados nacionales. A nivel político la globalización nos ofrece, a los países neocoloniales, peores condiciones para realizar tareas ya muy atrasadas. Para gran parte del tercer mundo la globalización es, por lo tanto, neocolonialismo *revisited*<sup>6</sup>.

Otra consecuencia también mundial de la globalización de la economía ha sido una cierta crisis en el pensamiento liberal. Si bien mucho se ha hablado de la crisis del marxismo, a partir de la caída del bloque soviético, poco se mencionan los efectos negativos que han tenido las consecuencias de la globalización en el pensamiento liberal. Tradicionalmente, el liberalismo podía defender la "libertad" económica de algunos agentes, pese a algunas consecuencias indeseables como la concentración de la riqueza, el desempleo y la marginalización, porque extendía a todos las garantías políticas para contrarrestarlas. El control del estado, y con él la posibilidad de poder legislar aspectos claves de la vida económica, estaba disponible a quienes lo ganasen de manera democrática. De igual manera, los mismos derechos políticos que extendían los estados liberales permitían a sus ciudadanos tomar iniciativas extra-gubernamentales para solucionar los problemas que el capital generaba o desatendía. Las sociedades liberales modernas estaban constituidas por una tensión inherente entre el interés de maximizar la ganancia del capital y el interés cívico y gubernamental en preservar y mejorar las condiciones de vida

---

<sup>6</sup> Cfr. Xavier Arrizabalo Montoro, *Milagro o Quimera: La Economía Chilena durante la Dictadura* (Madrid: Los Libros de la Catarata, 1995)

para los nacionales. La desterritorialización del capital ha debilitado a nivel práctico este balance de fuerzas y nos ha dejado a nivel conceptual sin soluciones que parezcan viables. No hay equivalente a nivel mundial del estado nación liberal. No hay lugar en el mundo que concentre el poder suficiente para legislar las acciones del capital mundial. Así mismo, las incipientes instituciones existentes, como las Naciones Unidas, son terriblemente anti-liberales en tanto anti-democráticas. Hay claramente una agenda política importante en la necesidad de democratizar estas instituciones y consolidar su poder<sup>7</sup>. Sin embargo, el desarrollo y eventual cumplimiento de esta agenda política de corte liberal no debe divertir la atención de las posibles responsabilidades morales que individual o colectivamente podamos tener ante el actual estado de cosas. La dimensión global y la necesidad de respuestas políticas a este nivel no nos excusa de tratar de responder a la pregunta sobre qué nos toca ahora hacer.

## 5. Globalización y ética

Si para los pobres de la tierra la globalización ha implicado una intensificación de lo que el capitalismo siempre ha hecho, colocar los recursos donde éstos resultan más rentables (usualmente muy lejos de ellos) y si, para todos nosotros, la globalización económica implica a nivel político la posibilidad de menos y peor democracia, entonces parecería que las consecuencias de la globalización económica sólo vienen a apuntalar nuestra necesidad de tomar al mundo, y no sólo a nuestro vecino, como un objeto de interés moral. La globalización económica y sus preocupantes consecuencias deberían venir a reforzar la preocupación por el calentamiento global o por la pérdida progresiva de biodiversidad, problemas en los que tomamos parte todos, de una manera u otra, hasta convencernos de la necesidad de desarrollar una verdadera conciencia global.

Ante esta conclusión alguien se puede ver tentado a responder que si bien las consecuencias políticas y económicas de la globalización económica son preocupantes, es injustificado pensar que éstas nos impongan responsabilidades éticas individuales. Mas bien lo que los problemas como la pérdida de biodiversidad o la concentración de riquezas a nivel mundial

---

<sup>7</sup>

Cfr. Antonio González, "Orden Mundial y Liberación" ECA, Julio 1994.

requieren es nuestro compromiso con ciertas gestiones políticas. Una de las intuiciones implícitas en esta sugerencia es que, ante problemas de tal magnitud que demandan una perspectiva global, las soluciones tienen que movilizar a muchas personas. Otra de las presuposiciones de la objeción a considerar puede ser, precisamente, la concepción liberal de que, si bien tenemos que ventilar estas preocupaciones sociales en el foro de la "vida pública" y resolverlas en la acción política, nuestra vida privada está exenta de examen público.

Desgraciadamente, esta distinción entre lo público y lo privado, lo que puede ser sometido a escrutinio y lo que es asunto de "gustos", exime de análisis moral el desempeño de uno de nuestros roles principales. El insistir en la dimensión política sin detenerse en la responsabilidad ética ignora que los problemas ecológicos y los problemas de acceso a la riqueza, por ejemplo, tienen que ver con innumerables decisiones individuales y privadas de aquellos en el mundo cuyo principal rol es el de consumidores. Decisiones individuales y privadas, como son qué compro, cuánta energía consumo, dónde coloco mis ahorros, tienen tanta importancia a nivel práctico como por quién voto. Insistir en la dimensión ética de problemas que tienen que enfrentarse a nivel político sólo nos recuerda que las "estructuras" que estamos interesados en cambiar están hechas, en última instancia, de un conjunto de prácticas humanas. Si no fuera así, las luchas políticas serían luchas contra fuerzas impersonales, tal como son las fuerzas de la naturaleza, y nuestros adversarios estarían exentos moralmente por su participación. Algo que nadie comprometido con la solución de problemas estaría dispuesto a admitir.

Asumir una perspectiva ética para examinar problemas globales nos obliga por lo tanto a revisar el rol que juegan a nivel mundial numerosas contribuciones individuales. La reflexión ética que una perspectiva global nos sugiere tiene que ser, por lo tanto, una reflexión contextualizada, una reflexión que trate de determinar quiénes hacen y quiénes sufren las consecuencias. En relación a este último punto hay que recordar varias cosas. Lo primero que hay que tener en mente es que, si bien los desarrollos de la economía mundial o las crisis ecológicas condicionan el entorno de todos, no nos afectan igualmente a todos, y, lo que es más importante desde una perspectiva ética, no todos contribuimos a estas situaciones en igual grado.

La determinación de las responsabilidades depende de conocer las relaciones causales entre nuestros actos y sus consecuencias. Sólo así podemos tomar acción cuando las consecuencias de nuestros actos no sean deseables. Lo segundo que hay que tener en mente es que somos responsables moralmente tanto de lo que hacemos como de lo que pudimos haber hecho sin sacrificios extraordinarios. Hay que hacer notar que muchas de las malas consecuencias de una organización capitalista de la economía tienen tanto que ver con lo que *nadie* hace como con lo que mucha gente hace. La lógica capitalista genera un entorno en donde la omisión cuenta tanto o más que la acción en la generación de problemas sociales. Los agentes capitalistas tienen una gran proclividad a pecar de omisión. Por lo tanto, una ética comprometida en ayudarnos a determinar qué no hacer y qué hacer para ayudar a solucionar los problemas globales tiene que ser una ética que rechaza la distinción entre consideraciones éticas y consideraciones "prácticas". Tiene que ser una ética que vaya en contra de las motivaciones propias del capitalismo.

Ahora bien, por más apremiante y justificado que nos pareciese a algunos que algo deberíamos hacer para ayudar a resolver los problemas globales, la necesidad de asumir una perspectiva global (bien sea para entender lo local, bien sea para buscar soluciones a problemas globales, bien sea para entender condicionantes importantes de nuestro tiempo y nuestro entorno) tiende a generar problemas de óptica cuando nos planteamos la pregunta sobre qué debemos hacer a nivel personal. Recurrir al mundo como la unidad de análisis relevante no ofrece, a menos que no se hagan las correcciones adecuadas, la perspectiva necesaria para elucidar nuestras responsabilidades individuales. El paso del pensamiento global a la acción individual no está nada claro.

Valdría la pena examinar hasta qué punto la filosofía contemporánea, a excepción tal vez de ciertas corrientes marxistas, ha asumido una perspectiva global para ayudar a individuos y comunidades a elucidar sus responsabilidades éticas.

Las siguientes secciones constituyen un intento de iniciar el examen de las razones que hay para desarrollar una ética que trate y ayude a alcanzar a los más pobres. Mi interés fundamental no es decir la última palabra sobre este tema sino hacer las primeras sugerencias. Por lo tanto los argumentos que se ofrecen para tratar de fundamentar una responsabilidad moral hacia

los más pobres y distantes y para determinar el contenido de esta responsabilidad simplemente intentan llamar la atención sobre elementos de nuestra vida y de nuestras aspiraciones que servirían para fundamentar una ética con alcance global. La mayoría no son argumentos polémicos ni tampoco presuponen compromisos ideológicos muy controversiales. Son reflexiones que apuntan a hechos en el mundo y a ideales comunes y que señalan, más que una serie de conclusiones, una agenda de investigación y discusión.

## 6. Moralidad y radios de acción

La filosofía moral, como todos sabemos, se ocupa mínimamente de considerar qué es lo que los agentes morales *deben* hacer. No obstante, para que la contestación a esta pregunta esté bien formulada y sea iluminadora para quienes intentan responderla, tiene que estar basada en una concepción adecuada de lo que los agentes *pueden* hacer. La mayor parte de los filósofos morales admitirían, por lo tanto, que lo que se debe hacer moralmente depende de lo que se puede hacer.

Hace poco más de doscientos años, con la consolidación de los estados-naciones liberales y el paulatino desarrollo democrático de los derechos de la ciudadanía, los agentes morales extendieron sus posibilidades de *hacer* más allá de lo que podían hacer personalmente en su universo de relaciones. Como ciudadanos de estados democráticos podían participar en la toma de decisiones que afectarían la organización de la vida de los próximos y de los más distantes. El ciudadano participaba, mediante el ejercicio de los derechos de ciudadanía, en la construcción de los proyectos de nación. Este desarrollo político trajo como consecuencia una extensión del radio de acción efectiva de los individuos y por lo tanto una extensión de la esfera de acción moral a la nación. Así mismo se puede argumentar que los ilustrados tomaron los derechos de la ciudadanía por los que abogaban, en este mismo espíritu, como el ejercicio de una nueva responsabilidad moral y que, por tanto, asumieron como una de sus responsabilidades intelectuales educarnos en cómo debíamos ejercerlas. Rousseau, por ejemplo, nos alecciona a la consideración individual del bien común y no a la consideración partidista. Si reflexionamos en tanto individuos y no como miembros de una facción, nos dice en *El Contrato Social*, naturalmente coincidiremos en lo que es el bien común. Kant, por su parte, mostraba una confianza similar. Para Kant la

Ilustración significaba y demandaba un nuevo uso de la razón, un uso *público* de la razón. Las bondades morales de un mundo ilustrado dependían de que los individuos fueran capaces de utilizar su razón para dirigirse al mundo, es decir, al conjunto de todos los seres pensantes, *en nombre propio* y no en nombre de las instituciones a las que estamos ligados<sup>8</sup>. La ciudadanía demandaba la libertad de conciencia y expresión ante el foro público de la nación. Tanto para Kant como para Rousseau, vivir adecuadamente en tiempos modernos y asumir las nuevas responsabilidades ciudadanas exigía fundamentalmente pensar por uno mismo.

No fue, sin embargo, el desarrollo de los estados-naciones liberales lo que más extendió la esfera de acción de ciertos individuos. Nada extendió tanto su esfera de acción como los vínculos económicos que se generaron con el desarrollo de una economía mundial en el siglo XVI. Como todos sabemos, estos dos procesos, la consolidación de los estados-naciones y el desarrollo de una economía mundial se obtuvieron casi paralelamente y se afectaron mutuamente. Su impacto en la esfera de acción de los individuos fue, a la larga, similar: mientras la consolidación de los estados-naciones y su eventual democratización ampliaba la acción de *algunos* individuos al terreno de lo nacional, el desarrollo de una economía mundial ampliaba la acción de *algunos* individuos más allá de la nación.

Puesto que la filosofía moral tiene un interés natural en examinar lo que los individuos hacen, escudriñar este entramado de haceres globales le es tan propio como reflexionar acerca de haceres interpersonales, locales y nacionales. Si bien la reflexión moral encuentra su primer nivel de reflexión en las relaciones más inmediatas, su ámbito se extiende a medida que la

---

<sup>8</sup> Contrastando el uso privado de la razón con su uso público Kant dice en el artículo que publicó en un periódico en 1784, *Qué es la Ilustración?*:

...el uso que de su razón hace un clérigo ante su feligresía constituye un uso privado, porque se trata siempre de un ejercicio doméstico, aunque la audiencia sea muy grande; y, en este respecto, no es, como sacerdote, libre, ni debe serlo, puesto que ministra un mandato ajeno. Pero en calidad de doctor que se dirige por medio de sus escritos al público propiamente dicho, es decir, al mundo, como clérigo, por consiguiente, que hace un uso público de su razón, disfruta de una libertad ilimitada para servirse de su propia razón y hablar en nombre propio. (p. 31, edición desconocida)

esfera de acción de los individuos crece. Lo que las ciencias sociales nos revelan, o nos deberían revelar, es precisamente el grado en el cual la participación de ciertos individuos afecta la vida de otros más allá de los límites de la nación. Si la democracia extendió la esfera de acción moral a la nación, el surgimiento y desarrollo de una economía mundial la ha extendido indiscutiblemente al globo. Dar cuenta adecuada de estas relaciones y de las responsabilidades que ellas nos imponen es asumir el reto que los ilustrados asumieron: ayudar a sus contemporáneos a entender y a vivir responsablemente su tiempo.

Identificar quiénes son los agentes globales, los vínculos que les confieren este status, las pautas de su conducta actual y los límites y condicionantes de su acción, es indispensable para hacer una lectura moral de sus acciones. Si la filosofía quiere ayudarnos a vivir responsablemente en nuestro tiempo tiene que asumir como una de sus tareas prácticas hacer una interpretación de las relaciones globales que sirva a los fines del análisis moral. La reflexión moral parece no poder manejar provechosamente categorías como "el norte" y "el sur" o "el centro" y "la periferia", pues si bien le interesa contribuir a humanizar ciertas estructuras globales, lo intenta potenciando a los individuos para que sean capaces de descubrir y realizar sus obligaciones morales. Esta lectura moral, microscópica y contextual de las relaciones globales no puede realizarse sin la cooperación de los científicos sociales y de los expertos en política pública y administración de empresas. El primer paso para llevar a cabo una lectura moral de nuestras relaciones es adquirir una perspectiva correcta sobre cómo ocurren las cosas. La falta de esta perspectiva es el primer vacío que la filosofía moral, social y política tienen que corregir.

## 7. Criterios de responsabilidad

Este es sin embargo sólo el primer paso para desarrollar una ética adecuada a nuestros tiempos. Desgraciadamente lo que un individuo o un grupo de individuos pueden hacer no es suficiente para adscribirle responsabilidad moral sobre lo que hace. Es muy fácil ver por qué. Traigamos a colación un ejemplo inane, el de una maestra, académicamente competente pero fría y disciplinaria, que con su carácter ha aterrorizado generaciones de niños, frustrando en muchos de ellos el amor a las matemáticas, lo cual posiblemente haya incidido en sus vidas de manera

negativa. Su impacto intencionado en la vida de otros no es base suficiente para juzgarla moralmente. Por esta desvinculación entre lo que intentamos y lo que conseguimos no somos moralmente responsables de nuestras acciones sólo en virtud de sus consecuencias.

Puesto que este es el caso, tenemos que volver a hacernos la pregunta sobre los fundamentos de nuestra responsabilidad moral. Una modificación a la contestación anterior consistiría en limitar la adscripción de responsabilidades morales a aquellas acciones cuyas consecuencias fueron intencionadas. Tal respuesta, a diferencia de la anterior, resultaría en un criterio de responsabilidad muy débil. Aunque no somos moralmente responsables de *todas* nuestras acciones, somos responsables moralmente de *todas* las consecuencias no intencionadas de muchos actos. Podemos adscribir responsabilidad moral a una acción cuando está en nuestro poder prever las consecuencias. Una lectura de las relaciones globales que sirva a la reflexión moral tiene que identificar los marcos de acción en los cuales se toman decisiones cuyas consecuencias *puedan* ser previstas con la información accesible al momento o con información que sea posible proveer. Probablemente este análisis sugiera que una de las razones por las que nuestra participación en la vida económica, ya sea como consumidores o inversionistas, suele estar tan exenta de análisis moral, es que muchas de nuestras acciones no satisfacen el criterio básico de responsabilidad moral. Muy pocas veces podemos prever las consecuencias para otros de las acciones que tomamos como agentes económicos.

Nuevamente, una lectura de las relaciones globales que identifique quiénes pueden prever y resistir las consecuencias de ciertas acciones es sólo el segundo paso que haría falta para lograr una lectura moral efectiva de nuestros vínculos globales. Un elemento clave en cualquier discusión sobre moral es elucidar quiénes son los objetos merecedores de mi atención moral. No todas las acciones que alguien puede prever, evitar o resistir demandan atención moral, porque no todas ellas tienen como objeto a un destinatario de consideración moral reconocido. De hecho, contestar adecuadamente la pregunta anterior -quién es moralmente responsable de acuerdo al criterio de responsabilidad ofrecido- depende de nuestras intuiciones sobre quién es merecedor de nuestra atención moral. Expresando las ideas anteriores



epigramáticamente podríamos decir que la filosofía moral pregunta a las ciencias sociales "¿quién puede?" y trata de contestar "¿quién merece?".

## 8. Quien cuenta

Una respuesta popular en nuestros días a la pregunta sobre quién merece nuestra atención moral advierte que, si bien todos merecemos algún grado de consideración moral, el grado en el cual la merecemos depende de nuestro acceso a un bien más básico. Dice Michael Walzer en su libro *Las Esferas de la Justicia*<sup>9</sup> que el bien primario que distribuimos entre nosotros es el de la pertenencia a una comunidad humana... lo que hagamos respecto a la pertenencia estructura toda otra opción distributiva: determina con quién haremos aquellas opciones, de quién requeriremos obediencia y cobraremos impuestos, a quién asignaremos bienes y servicios. Si todos los seres humanos fueran extraños entre sí, si todos los encuentros tuvieran lugar en el mar o en el desierto o en algún lugar junto al camino, entonces no habría pertenencia alguna para ser distribuida.

Claro está, los criterios por los que nos reconocemos unos a otros como pertenecientes a una misma comunidad son múltiples. Nos reconocemos como miembros de una misma comunidad a través de los lazos de la cultura, esto es, a través de compartir un mundo de intuiciones, significados, historia y/o modos de habérmolas con el entorno. Nos reconocemos como miembros de una misma comunidad si somos reconocidos por un mismo estado como beneficiarios de derechos y sujetos de obligaciones. Nos reconocemos como miembros de una misma clase económica por el modo cómo nos ganamos la vida, nuestro nivel y estilo de consumo, y a través del status social compartido. Nos reconocemos como congéneres a través de ciertas experiencias, cierto posicionamiento social y ciertas perspectivas de vida compartidas. Puesto que la pertenencia es múltiple, el reconocimiento moral proviene de múltiples fuentes. Sólo depende del grado de autoconciencia de la comunidad que es capaz de conferirlo.

---

<sup>9</sup> Michael Walzer, *Las Esferas de la Justicia: Una defensa del pluralismo y la igualdad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993) p. 44.

Esta interpretación de las fuentes de reconocimiento moral tiene unos cuantos corolarios con consecuencias morales lamentables para aquellos interesados en posicionarse de manera más provechosa ante problemas de escala global -como son el tráfico de drogas, el desgaste ecológico, o las posibilidades de desarrollo de la democracia- o para aquellos genuinamente interesados en alcanzar con sus acciones a los más pobres. El primer corolario desafortunado resulta bastante obvio y tiene que ver con la intersección entre reconocimiento moral y poder. Es de esperarse que dependiendo del poder que la comunidad confiera, el reconocimiento moral que obtenemos pueda ser más o menos efectivo. Es evidente que recibir reconocimiento moral como miembros de la comunidad de los primer mundistas ricos nos hace beneficiarios de más posibilidades que pertenecer a la comunidad de los tercer mundistas pobres. Esto es, por el momento, un hecho inevitable. Lo que es filosófica y moralmente dudoso, es hacer de la ciudadanía o de cualquier otra membresía, como se hacía antaño del apellido o del linaje, el criterio fundamental para determinar cuánto contamos moralmente ante los otros. El segundo corolario que se obtiene de asociar el reconocimiento moral a la pertenencia a una comunidad es que, como es de esperar, para la mayoría de las personas cuenta más quienes son más como ellos mismos, es decir, quienes pertenecen a más comunidades de las que ellos son miembros. El comunitarismo es una invitación filosófica al tribalismo y al chauvinismo que tanto tememos en nuestros días.

La pertenencia como criterio de reconocimiento moral es inadecuada para enfrentar los problemas que demandan una perspectiva global. El problema de las drogas no se resuelve reduciendo nuestros esfuerzos a tratar con nuestros drogadictos. El problema del desgaste ecológico no se soluciona limitándonos a recoger la basura en nuestro vecindario. El problema de la creciente pérdida de negociación de los sindicatos requiere de lazos de solidaridad con gente de sitios distintos y distantes. La ética no puede distribuir reconocimiento moral solamente entre los miembros de nuestra comunidad mientras conserve algún interés por ayudar a los agentes morales a remediar los males del mundo. Mucho del mal que provocamos o del bien que dejamos de promover ocurre más allá de la esfera de lo que nuestros lazos de pertenencia nos permiten reconocer como nuestra responsabilidad moral.

Alguien podría objetar que esta falla que yo le atribuyo al planteamiento comunitario la padecen todas las reflexiones sobre obligaciones morales. A cualquier reflexión ética le sobran males y le faltan obligaciones. Y esto por una razón muy sencilla. Siempre hay males que están más allá de las obligaciones de alguien en particular. Es, sin embargo, una aspiración de la ética no dejar muchos males más allá de la suma de todas nuestras obligaciones. Después de todo, una reflexión ética nos debe ayudar a que al final del día haya menos males que atender. La ética comunitaria de cultivar el propio jardín falla lamentablemente si utilizamos este criterio.

Hay un último elemento que una reflexión ética tendría que considerar. Replantearnos nuestras responsabilidades morales a la luz de un mejor entendimiento de nuestra esfera de acción y de un interés de subsanar problemas que demanden una perspectiva global, exige también determinar una serie de criterios que puedan guiar nuestra acción. Para guiar el desarrollo de creciente conciencia global, la filosofía puede contribuir al desarrollo de una ética mínima y global. Y para hacer esto adecuadamente los filósofos pueden y deben hacer algo más. En tanto agentes morales, los filósofos tienen que actuar de manera consistente con la crítica social que intenta elaborar. Examinemos brevemente estas dos tareas de la filosofía.

## 9. Las tareas de la filosofía

Una ética mínima se podría desarrollar procediendo a lo Rawls o a lo Habermas, en cuyo caso la filosofía intentaría establecer las condiciones necesarias para que las conclusiones a las que lleguen los participantes en la discusión sean válidas desde las consideraciones de lo que es justo. Si se sigue esta sugerencia, la labor del filósofo es análoga a la del legislador. Consistiría en determinar las condiciones para que las conclusiones a las que se lleguen tengan el placet de la justicia. Hay otra manera de concebir el desarrollo de una ética mínima de alcance global. En este modelo alternativo la labor del filósofo es representar en los foros públicos los intereses de un grupo y analizar las prácticas, tanto internas como externas, que a este grupo le afectan. En este caso la labor del filósofo sería análoga a la labor del litigador y no a la del legislador.

En ausencia de la posibilidad real y concreta de iniciar o sostener diálogos parlamentarios que lleguen a conclusiones justas sobre qué prácticas debemos evitar o fomentar, los filósofos, como otros críticos sociales, tienen que concebirse como litigadores y no como juristas de un orden que no existe. Como todos los demás interesados en el estado del mundo, los filósofos morales, sociales y políticos haríamos muy bien en aprovechar todos los espacios disponibles para llevar a cabo una labor de análisis y litigio en favor de *alguien* en particular. Puesto que para que una ética mínima sea el producto de un proceso de diálogo se requieren condiciones y garantías -por ejemplo, que se incluyan todos los involucrados, que los involucrados participen en el diálogo con el mismo reconocimiento y poder- que no se obtienen ahora a ningún nivel, ni en los foros públicos internacionales ni en las arenas de decisiones económicas "privadas", la mayor parte de los espacios de negociación entre agentes que se afectan unos a otros resultan hoy en día una farsa. Saber las condiciones en las cuales éstas no lo serían no es suficiente. No es suficiente para todos los involucrados. No es suficiente para una disciplina que dice ocuparse del bien y del mal, tal como se viven y se sufren en el presente.

Una ética mínima tendría que hacer sus recomendaciones a partir del análisis de prácticas concretas. Para ser efectiva y para realmente ayudar a los agentes a entender el universo de relaciones globales donde toman parte, no puede ser un *desideratum* moral sino un *catálogo de prácticas a evitar o desarrollar*. La pregunta que debemos contestar es qué hacemos ahora, qué no deberíamos hacer y qué podríamos hacer para dejar de hacerlo.

Nótese también que en el intento de desarrollar una ética mínima que trate de analizar las prácticas desde la perspectiva y los intereses de un grupo, los filósofos morales evitamos el mar de los sargazos en donde nos hemos encontrado durante casi la totalidad de este siglo. Ha sido la obsesión de muchos filósofos en nuestros días preguntarnos hasta el fin -hasta el fin de lo que se ha llamado la modernidad, sin duda- qué razones podemos ofrecer para justificar como tal lo que llamamos malo y lo que llamamos bueno. Esta preocupación por los fundamentos de nuestras creencias es propia de la filosofía y esencial para la vida reflexiva. El problema, sin embargo, no ha consistido en preguntarnos por los fundamentos sino en creer que para cada razón hay, en última instancia, una razón auto-evidente que la justifica. La

ausencia de este tipo de razones en materia de moral -razones autoevidentes- ha resultado, a nivel ideológico, en un escepticismo generalizado, y, a nivel político y cultural, en un ensimismamiento en la vida privada. La filosofía, con su insistencia en la falta de razones y en la necesidad de simplemente elegir, contribuyó a la cultura de la apatía y la inercia. Pero el escepticismo moral, justificado o no, no requiere la apatía como actitud política.

Por lo tanto, las prácticas que identificamos como dañinas y las responsabilidades que asumimos para remediarlas pueden ser argumentadas hasta cierto punto que no sabemos de antemano. En la expresión de Wittgenstein, hay un punto donde no hay una razón más fundamental que la última que he dado, hay un punto en donde se trata de percibir los hechos como yo los percibo. Dónde se encuentra este punto en cada discusión, no lo sabemos, pero sí sabemos que siempre caminamos hacia él. De cierta manera toda discusión camina al silencio.

Si la primera tarea de la filosofía era la de analizar las prácticas humanas a la luz de los intereses de un grupo, ¿cuál es la segunda tarea que mencionábamos al principio de esta sección? Si la tarea del filósofo moral es la tarea de cualquier crítico social y le lleva al litigio, esta litigación tiene que mantenerse próxima a las comunidades o a los grupos que representa. La práctica de la crítica social, cuando se realiza no tan sólo con los intereses de un grupo en mente, sino cerca de los intentos de promocionar este grupo, nos obliga a medir el impacto de nuestras conceptualizaciones, no tan sólo el de los discursos ajenos. Nos obliga a considerar cuánto ayudan nuestras interpretaciones a aclarar nuestro entorno y a guiar nuestra acción. La crítica social activa nos da un criterio extra-discursivo para examinar nuestras elucubraciones y sugerencias.

Hay sin embargo otra razón que nunca se ofrece para insistir en la dimensión práctica que debe tener la filosofía moral. Hay algo indiscutiblemente patético en la postura del filósofo moral moderno que dice estar interesado en lo bueno y lo malo como abstracciones discursivas sin reparar con concentración y ahínco en lo que *ahora* sucede que nos parece malo y que hay que remediar. Una práctica social nos permite generar interpretaciones morales con una modificación a la teoría del equilibrio reflectivo de Rawls. En vez de cotejar nuestras conclusiones argumentativas

contra nuestras intuiciones pre-argumentativas las podremos cotejar contra nuestra práctica.

Por otra lado, insistir en que nuestra preocupación es lo que *entendemos* por bueno y malo o por lo que queremos decir con los "bueno" y lo "malo", mientras asumimos la misma pasividad que los otros ante lo que es *realmente* malo es restarle toda fuerza moral a la filosofía moral y mistificar ante los otros el origen de la que pueda restarle. Algunos filósofos morales, como otros teóricos, se han excusado del ámbito de la práctica cometiendo una falacia. Si la teoría, se han dicho, es importante para la práctica, mi esfuerzo teórico es una contribución práctica. La respuesta a esta forma de razonar es "no necesariamente". No necesariamente todo esfuerzo teórico es una contribución a la práctica. Tal vez sí. Pero en tanto el teórico es un agente material como cualquier otro, su contribución teórica no le exime de la práctica.

## 10. Algunos comentarios finales

El colocar las responsabilidades morales en el contexto de vínculos materiales *existentes* satisface un interés fundamental de la reflexión ética: colocar las responsabilidades morales en donde puedan generar acciones potencialmente efectivas. No queremos un universo de obligaciones éticas que nos demanden llegar donde no alcanzamos; no queremos poner las obligaciones donde no llegan a cumplirse. Las responsabilidades asociadas a los vínculos no tratan, por lo tanto, de unir a todos sino simplemente de potenciar el análisis y la reflexión sobre nuestras responsabilidades en el contexto de los vínculos que ya tenemos; de tal manera que entender nuestra posición en el mundo es empezar a entender qué debemos hacer en él. La ética, como ha sido descrita hasta el momento, demanda una perspectiva global.

Nótese que una ética de vínculos pregunta cuál es nuestro lugar en el mundo y no cuál es nuestro mundo. No pregunta quiénes son como yo, con quiénes comparto un universo de significados, a quiénes me une mi tradición moral. Es una ética que da, a todos los que hacen su parte en la reproducción de mi vida, la oportunidad de pedirme audiencia e iniciar el diálogo sobre nuestras relaciones. Es una ética que rechaza la distinción liberal entre lo público y lo privado y rechaza que las acciones económicas -la producción,

la inversión o el consumo- estén exentas de reflexión moral. Es una ética que rechaza la compartimentación de la vida en asuntos prácticos y asuntos éticos, consideraciones económicas y consideraciones morales. Es una ética que arranca las actividades económicas del mundo moralmente neutral de los eventos. Y es una ética que, de cara al estado económico del mundo, rechaza el dogma de fe liberal de que en materias económicas el egoísmo personal redundará en beneficio colectivo. Es una ética que exige responsabilidad a todos y que, por tanto, potencia a todos. Es una ética que demanda acción proporcionalmente a los recursos sociales que uno usufructúa. Mayores recursos inevitablemente significan mayores vínculos y, por ende, mayores responsabilidades. Y, sobre todo, una ética que empiece por contextualizar nuestros vínculos devuelve el interés de la ética adónde debe estar, a la manera en cómo está organizada la vida.

Una ética de vínculos reconoce la dimensión política de cualquier iniciativa moral, al insistir en que no hay demarcamiento de nuevas responsabilidades morales sin litigio social. Una ética de vínculos globales, sin embargo, es una ética que invita a la tragedia y a la angustia existencial porque nos demanda atención y potencialmente nos propone cursos de acción desde múltiples posiciones. En tanto que no se fundamenta en una meta-narrativa, es una ética postmoderna. En tanto reconoce la multiplicidad de nuestras asociaciones y nos obliga a enfrentar las obligaciones que de ellas surgen, es una ética para nuestro tiempo, es una ética para agentes postmodernos.

# Etica y mundialización

*Alejandro Serrano Caldera*

El tema Etica y Mundialización toca dos aspectos de amplitud y profundidad enormes, por lo que, de entrada, debo trazar los límites del presente trabajo y poner, desde el comienzo, las cartas sobre la mesa. "La claridad es la cortesía del filósofo", decía José Ortega y Gasset, y la brevedad es la cortesía del orador me atrevería a decir parafraseando al filósofo español. Por estas dos razones o al menos aunque sea por una sola de ellas, espero ser cortés en esta exposición.

Empezaría refiriéndome a las categorías de identidad y crisis, intentando darles el contenido que desde mi punto de vista les corresponden, en referencia específica a la realidad histórica de América Latina en sus expresiones culturales y políticas, tratando de alcanzar y criticar, desde allí, el concepto de universalidad de la modernidad.

Luego intentaré analizar el concepto de globalización, o mejor, de mundialización, de la llamada sociedad postmoderna o postindustrial, para después, y siguiendo algunos textos de Zubiri, principalmente, concluir proponiendo algunas aproximaciones sobre una ética que, fundada en lo que he llamado la *Unidad en la Diversidad*, nos permita integrarnos sin degradarnos en las profundas transformaciones del mundo contemporáneo y participar con dignidad en los maravillosos avances de las ciencias y de las técnicas. Estas, aunque hagan progresar de manera extraordinaria al mundo material, no lo hacen más humano, y pueden deshumanizarlo hasta extremos



intolerables, si no van acompañadas de una ética que humanice su relación con el ser humano. Es pues una forma de intentar mirar hacia el año 2000 con una nueva mirada clara y limpia de prejuicios, en vez de caminar en forma mecánica y a ciegas hacia el futuro incierto de una falsa tierra prometida.

La tarea es enorme, y sería ambiciosa y desmesurada, si pretendiera desarrollarla en unas pocas páginas, en vez de, como intentaremos hacer, trazar las fronteras dentro de cuyo espacio plantar algunas preguntas que susciten inquietudes, más que plácidas convicciones, e incertidumbres, más que tranquilizadoras certezas.

### **1. Identidad, crisis y mundialización**

Los términos identidad y crisis nos plantean dos momentos fundamentales del mundo contemporáneo. La identidad está siempre referida a la cultura si entendemos por tal el conjunto de reflexiones y acciones, de creaciones y tradiciones, de formas y posibilidades, de realidades y perspectivas de una comunidad humana determinada.

La crisis es la ruptura de los referentes habituales de una sociedad y de una época, de las ideas, pero sobre todo de las creencias y de los valores que constituyen la finalidad última hacia la cual la persona y la colectividad aspiran.

Convendría adentrarnos en el tema formulando algunas hipótesis de trabajo:

- 1.-Toda cultura es síntesis.
- 2.-Nuestra cultura es, en términos generales, una contradicción sin síntesis; una continuidad de rupturas sin restauración, una estructura de superposiciones.
- 3.-Hay un proceso de identidad en marcha en el arte y la literatura.
- 4.-No se da este proceso de identidad en el ámbito jurídico y político social, donde más bien se presenta la bifurcación y no pocas veces la contradicción, entre el mundo real y el mundo político e institucional.

En el ámbito que corresponde al arte y al pensamiento, a la creación y a la reflexión, se ha producido un mundo propio que confiere identidad y universalidad a la cultura latinoamericana.

Si mucho se ha avanzado en el campo de las artes, la artesanía, la literatura, la filosofía, muy poco se ha conseguido, sin embargo, en cuanto a la creación de la identidad como conciencia colectiva pues no hay que olvidar que la poesía, la narrativa, la pintura, y más aún la filosofía, se desarrollan en sectores minoritarios y privilegiados, sea desde el punto de vista cuantitativo o cualitativo.

A excepción de la música popular que ha sido en América Latina el más extraordinario vehículo cultural de integración, las otras expresiones de la cultura, como ya se ha dicho, han quedado referidas a sectores restringidos.

En cuanto a la política, ésta, por lo que influye en el comportamiento cotidiano, está llamada a ser o el más eficaz instrumento de integración o el más severo obstáculo para alcanzar la identidad. Desde la Independencia de nuestros pueblos en el siglo pasado, la política ha sido para América Latina, la expresión más visible de la crisis de identidad que la afecta.

Este hecho ha sido la consecuencia directa de la incapacidad de generar un pensamiento político propio para integrarnos con él y en él a la modernidad y al progreso generado en Europa. Dejando en el olvido el genio integrador de Bolívar y de su mensaje clarividente, los próceres de pluma y espada descartaron las características propias de nuestros pueblos y se adscribieron en forma ingenua a la idea de la modernidad, olvidando que modernidad es antes que nada actitud crítica. El mismo vacío se ha mantenido hasta hoy, y América Latina ha oscilado entre la anarquía y la dictadura y entre los caudillos militares y civiles. La democracia ha sido una pálida y débil expresión del quehacer político, como se hace evidente en la incongruencia entre sus enunciados constitucionales y la realidad política, económica y social.

La visión de la historia de los fundadores de las repúblicas americanas se resume en el inocente optimismo de Sarmiento en *Civilización y Barbarie*, versión criolla del diálogo entre Próspero y Calibán de Shakespeare, que Leopoldo Zea analiza magistralmente en su obra. El

pasado americano y precolombino es la barbarie; la industria europea es la civilización y el futuro de América. Renunciamos así a lo que hemos sido y somos por lo que nunca seremos. Hipotecamos nuestra realidad por un futuro que no acaba de llegar porque no es el nuestro y porque no hay futuros prestados. Los políticos han sido los portavoces del progreso y, por supuesto, de las promesas incumplidas y la política ha sido el reino del eterno futuro: eterno por inalcanzable.

Los latinoamericanos, desde la independencia hasta hoy, no hemos aprendido bien la lección, y, por supuesto, hemos pagado y continuamos pagando muy caro nuestra superficialidad en el tratamiento de la política y la historia. La identidad política es una condición de la identidad, a secas. Alcanzarla es un desafío ineludible que nos presentan la historia y la cultura. La identidad, por otra parte, es una condición de la universalidad. Identidad y universalidad son dos términos indisociables: sólo se tiene identidad en la medida en que las expresiones particulares se integran a la universalidad de las culturas. Sólo se alcanza la universalidad, cuando ésta se forma por la convergencia de múltiples determinaciones, por lo que hemos llamado, repetidamente, la unidad en la diversidad.

Como nos recuerda Carlos Fuentes..."el pacto de civilización consiste en reconocer que somos un área policultural, dueña de una enorme variedad de tradiciones de donde escoger elementos para un nuevo modelo de desarrollo y sin razones para estar casados con una sola solución. Nuestra cartelera no se limita a escoger entre los Chicago Boys y los Marx Brothers. Somos parte de las Américas que tiene viva una tradición indígena y una tradición medieval, agustiniana y tomista...La América Española sí tuvo una civilización preeuropa y una cultura política medieval. El valor de la historia es su variedad concreta y no su uniformidad abstracta"<sup>1</sup>.

Junto a esta crisis no resuelta que hemos intentado describir en los párrafos anteriores, se agrega una nueva que se desprende del cuadro general de la estructura económica, sociológica, política y cultural del mundo, de eso que en forma imprecisa y contradictoria han llamado postmodernidad y que

---

<sup>1</sup> Carlos Fuentes, *Valiente Mundo Nuevo*, Fondo de Cultura Económica, México, p.15.

yo preferiría denominar transmodernidad. "Llamarse postmoderno -como dice Octavio Paz- es seguir siendo prisioneros del tiempo lineal progresivo" que caracteriza a la modernidad.

No obstante el término postmodernidad ha tomado carta de ciudadanía y pese a la reserva que ha dejado asentada, me veré obligado a utilizarlo por ser ya de uso común.

En mi libro *El Doble Rostro de la Postmodernidad*, intento, desde el título, identificar la ambigüedad, y más que eso, la contradicción, entre la filosofía y la práctica del fenómeno postmoderno. Por una parte se presenta lo que sus filósofos han llamado la deconstrucción de los modelos y arquetipos que propugnan un paradigma de sociedad universal, el comunismo, por ejemplo; y por la otra, en el terreno de las realidades, se construye una sociedad homogénea y estandarizada mediante los procesos de globalización, o de mundialización, para usar el concepto de mayor actualidad.

Al sentido utilitario de los objetos en la modernidad se agrega ahora el sentido transitorio de los mismos en la postmodernidad. Lo utilitario y lo transitorio de las cosas se han impuesto en las sociedad de consumo y en la sociedad consumida como el valor absoluto al cual deben subordinarse todos los otros. Nunca como ahora se han descartado las cosas con tanta rapidez a causa de lo preciso de su duración. Mientras más rápidamente se descartan unos objetos más rápidamente se sustituyen por otros y más se consumen. Mientras menor es la vida de los objetos y más rápida su sustitución por las nuevas cosas, mayor es la dependencia que generan. Las cosas duran poco para que el hábito que producen dure mucho.

La lógica del consumo es la misma de la droga. Mientras más y más rápidamente se destruye el objeto al consumirlo mayor es la dependencia al mismo y cada vez más irresistible el hábito del consumo. Mientras por un lado todo se fragmenta y pulveriza (valores, sujetos, modelos), se mundializa un nuevo absoluto, el hábito del consumo, el que contrasta brutalmente en las sociedades que no producen y en donde masas enormes de indigentes no tienen que consumir, ni siquiera los productos necesarios para la sobrevivencia. Por ello sociedades como las nuestras viven insertas en una pseudorealidad en la que se imponen las pautas de la sociedad de consumo,

sin haber llegado a la economía de consumo. Jamás como ahora el ser humano ha sido tan dependiente de los objetos de su creación, pues los objetos no son ya producidos para satisfacer las necesidades, sino las necesidades producidas para satisfacer los objetos.

¿Recuerdan a Frankenstein?. ¿Aquel monstruo con pretensiones de humano surgido de las brumas de Transilvania y de las del cerebro del sabio que lo inventó?. ¿Aquel ser desmesurado, a la vez brutal y tierno, que termina revelándose y rebélándose a su creador?. Creo que es la imagen más precisa para expresar la sociedad contemporánea. Metáfora patética del drama de nuestro tiempo en el que los objetos, o sus símbolos, se han impuesto sobre las personas, en donde las creaturas esclavizan a los creadores, en donde se fragmenta todo y se descartan objetos y personas.

Por eso es absolutamente imprescindible humanizar el progreso y construir una verdadera ética del desarrollo, volver a las fuentes originales de la razón que fue sinónimo de libertad y del humanismo que lo fue del respeto a la vida y a la dignidad integral del ser humano. Por ello debemos volver a la cultura que debe ser vida y pasión, palpitante siempre aun en aquellos casos que aparenta ser despojos yertos de un pasado por siempre ido. Debemos preservar nuestras esencias culturales para trascenderlas en un horizonte universal en el que amanece un futuro promisorio. Esto exige hacer del pasado una realidad viva, porque la única forma de evitar que el presente sea pasado, es haciendo que el pasado palpite en el presente.

Es imprescindible un proceso de humanización de la ciencia, la técnica y las propias humanidades, para rescatar las diferencias culturales como testimonio de una humanidad plural y un mundo verdaderamente humano.

El problema de la identidad ha sido quizás el problema esencial de nuestra cultura. Ha estado presente ante el fenómeno de la modernidad y lo está ante la postmodernidad. La modernidad se caracteriza principalmente por la crítica, la racionalidad y la utopía. "La Edad Moderna -dice Octavio Paz- se inicia con la crítica a la eternidad cristiana y con la aparición de otro tiempo"... "La Modernidad desvaloriza la eternidad; la perfección se traslada al futuro, no en el otro mundo sino en éste"... "La siempre diferida perfección residió en el futuro. Los cambios y sus revoluciones fueron encarnaciones del

movimiento de los hombres hacia el futuro y sus paraísos"... "La Modernidad nació con la afirmación del futuro como tierra prometida".

Si la crítica es rasgo distintivo de la modernidad también lo es la utopía, que es la anunciación de la tierra prometida, del reino del futuro. No obstante, la utopía de los filósofos de la modernidad no es una propuesta irracional, sino, al contrario de lo que habitualmente se cree, pretende ser la máxima expresión de la racionalidad, el sumo esfuerzo de la razón por construir una sociedad perfecta y teóricamente pura como puede ser una figura geométrica, como el triángulo, por ejemplo, situado como concepto más allá del tiempo y del espacio y, por lo tanto, eterno e inmutable.

A diferencia del mito que es una experiencia arracional, la utopía es una formulación esencial al racionalismo. Podríamos decir que el mito es la utopía arracional; y que la utopía es el mito que inventa la razón. La exacerbación de los modelos racionales y el empeño vano de querer reducir la realidad a fórmulas abstractas ha llevado, en virtud de una extraña dialéctica, a la paradoja de transformar en irracionales las propias propuestas de la razón conducidas al extremo.

En lo que concierne al problema de la identidad, en América Latina, habría que decir que estamos enfrentados a un desafío que exige de todos lucidez y decisión, para evitar que una falsa universalidad confundida con la globalización disuelva en una estandarización planetaria los rasgos esenciales de las diferencias culturales, y, correlativamente, para contribuir a la formación de una verdadera universalidad que se construya sobre la base del diálogo de las culturas.

Creo que éste es un problema fundamental de nuestro tiempo que constituye un desafío que los intelectuales no podemos eludir. Ni la cultura de aldea que reduzca nuestras posibilidades a un falso folklore, ni la uniformidad que anula los rasgos esenciales de las culturas y las especificidades de las diferencias.

Un nicaragüense, Rubén Darío, nos ha dado desde hace tiempo una lección que no debemos olvidar. En sus Dilucidaciones, que preceden al Canto Errante, dice: "La actividad humana no se ejercita por medio de la ciencia y de los conocimientos actuales, sino en el vencimiento del tiempo y del espacio. Yo he dicho: es el arte el que vence al espacio y al tiempo. He

meditado ante el problema de la existencia y he procurado ir hacia la más alta idealidad. He expresado lo expresable de mi alma y he querido penetrar en el alma de los demás, y hundirme en la vasta alma universal".

Sus ansias de universalidad en el arte, con las que se opone a todo provincianismo, no apagan su fe en las tradiciones, "He comprendido -dice- la fuerza de las tradiciones en el pasado y de las previsiones en lo futuro".

Su poesía tiende a trascender la historia "que está hecha de épocas fugaces construidas sobre momentos soberbios como Palenque y la Atlántida con que puntúa Dios los versos de su augusto poema".

La reafirmación de la identidad hispanoamericana se encuentra sobre todo en "Salutación del Optimista", manifiesto de la raza y de nuestra civilización, con que golpea y sacude para despertar conciencias adormecidas, pues somos fruto de "dos continentes abonados de huesos gloriosos".

Y así clama: "Unánse, brillen, secúndense, tantos vigores dispersos; formen todos un sólo haz de energía ecuménica/ Sangre de Hispania fecunda, sólidas ínclitas razas,/ muestren los dones pretéritos que fueron antaño su triunfo".

Y así reclama la síntesis que es la que finalmente hace posible toda civilización o toda cultura y apela a las savias dormidas (múltiples) para que despierten en el tronco del roble gigante bajo el cual exprimíó la ubre de la loba romana (unidad originaria).

Todo se une en la invocación del espíritu de la raza: leche, miel, savia y sangre; la loba romana, los manes antiguos, primitivos abuelos, viejas prosapias. Dioses y hombres unidos en un pretérito anterior a la historia y al tiempo.

Formidable ejemplo, hoy más vigente que nunca, que nos enseña que en la adecuada relación entre la propia identidad y los valores generales de todas las culturas, se encuentra la verdadera universalidad.

## 2. Zubiri, la ética y la praxis

La obra de Zubiri tiene un núcleo importante que está en sus reflexiones sobre inteligencia y sensibilidad, principalmente en sus obras, *Inteligencia Sentiente* e *Inteligencia y Logos*.

Para construir la reflexión que nos ocupa, hemos tratado de seguir la argumentación de Zubiri contenida en su obra *Inteligencia Sentiente*. En esa línea de pensamiento empezaríamos diciendo que para Zubiri es "imposible una prioridad intrínseca del saber la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres"<sup>2</sup>.

Esto implica que el estudio del saber no es anterior al estudio de la realidad. ¿Podríamos legítimamente percibir en este enunciado zubiriano ecos ocultos del Hegel que, pareciera inevitable, todo filósofo moderno lleva dentro? ¿Sería válido pensar que tras la formulación de Zubiri se encuentra aquella otra de Hegel, "todo lo real es racional; todo lo racional es real"? Pienso que no. En Hegel lo real proviene de lo racional, de la razón total que es el espíritu. Todo lo demás es enajenación de ese espíritu a través de las diferentes etapas de su desenvolvimiento: Espíritu subjetivo, Espíritu objetivo, Espíritu absoluto.

En Zubiri, en cambio, hay una deliberada repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo de lo real. "Porque la filosofía moderna no comienza con el saber sin más, sino con ese modo de saber que se llama conocimiento. La crítica es así crítica del conocimiento, de la episteme, o como suele decirse, es epistemología, ciencia del conocimiento". Y lo reafirma categóricamente: "Porque el conocimiento no reposa sobre sí mismo"... "Porque lo primero del conocimiento está en ser un modo de intelección"<sup>3</sup>.

"La epistemología -dice- presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el Nous, el estudio de

---

<sup>2</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, Alianza Editorial, p.10.

<sup>3</sup> Xavier Zubiri. ob. cit. p.11



noología"<sup>4</sup>. Zubiri se alza contra la concepción tradicional de toda la filosofía occidental desde Parménides, la que separa dos acciones intrínsecamente enlazadas, consubstanciales, si acaso es procedente el uso del término al hablar de la filosofía de Zubiri.

"Una cosa, se nos dice, es sentir; otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea"<sup>5</sup>.

Pero indubitadamente esta afirmación contiene otra como su consecuencia. En efecto, si el sentir es anterior al inteligir, la sensación o acto sentiente tiene un carácter no sólo a-lógico sino también pre-lógico, de donde resulta que sentir es un acto primario común a toda naturaleza animal, incluyendo al animal humano, en tanto que inteligir es un estadio superior que corresponde exclusivamente al ser humano. Esta afirmación nos lleva inevitablemente a otra: la intelección no es otra cosa que el ordenamiento racional de los datos sensibles que el hombre percibe por lo sentidos.

Contra esta separación se alza la filosofía de Zubiri. "Se nos dice a lo sumo que los sentidos dan a la inteligencia las cosas reales sentidas para que la inteligencia las conceptúe y juzgue de ellas"... "resulta que esta apelación de las cosas reales en cuanto sentidas es una aproximación sentiente; pero en cuanto es una aprehensión de realidades, es aprehensión intelectual. De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un sólo de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente"<sup>6</sup>.

Zubiri deja bien claro que lo inteligente y lo sensible no se determinan en tanto que lo uno actúa sobre lo otro y viceversa, sino que ambos forman parte de una unidad que los contiene. "No se trata de inteligir

---

<sup>4</sup> Xavier Zubiri. Ob. cit. p.11.

<sup>5</sup> Xavier Zubiri. Ob. cit. ps. 11 y 12.

<sup>6</sup> Xavier Zubiri. Ob. cit. p.12.

"Inteligir es un modo de sentir, y sentir en el hombre es un modo de inteligir"<sup>7</sup>.

La filosofía de Zubiri se separa así de manera bien clara de la filosofía griega y medieval que consideraban el inteligir y el sentir "como actos de dos facultades esencialmente distintas". Intelección es aquí aprehensión y aprehensión es aprehensión de lo real que integra ya en su totalidad los dos momentos referidos: el de la sensibilidad y el de la intelección. El acto de aprehensión implica la apropiación de lo otro entendido, precisamente en su propia alteridad.

"Alteridad no es solamente el carácter abstracto de ser alter. Porque alteridad no consiste en que la afección nos haga presente algo meramente otro; por ejemplo, este sonido o este color verde. Sino que nos hace presente esto otro en una precisa forma; lo otro pero en tanto que otro"<sup>8</sup>.

La inteligencia sentiente de Zubiri es una categoría fundamental de la filosofía que permite transponer los límites que han atrapado a ésta dentro del ámbito de un filosofar anclado en pensar solo el pensamiento, desertando de la tierra "en nombre de los trasmundos"

Zubiri se sitúa en un horizonte auténticamente contemporáneo. Integra lo racional y lo real en forma constitutivamente dialéctica y no causal, como en Hegel, en donde la razón es la causa absoluta de toda realidad. Por otra parte, la gigantesca síntesis hegeliana quedó presa del "horizonte moderno de la subjetividad".

La inteligencia sentiente nos conduce no solamente a un concepto integrativo de ambas categorías que devienen funciones de una misma unidad, sino que necesariamente nos conduce a reconocer en esta relación entre lo inteligente y lo sentiente una ética y una praxis. Una ética fundada en una praxis. La ética debe consistir en la praxis de una actividad creativa que ponga en relación al hombre y su mundo, no sólo circundante, sino, a la vez, constituyente y constituido y que lo libere de la alienación y la

---

<sup>7</sup> Xavier Zubiri. Ob. cit. p.13.

<sup>8</sup> Xavier Zubiri. Ob. cit. p.34.

deshumanización. El hombre no sólo es producto de la naturaleza sino factor que la determina y transforma.

El horizonte hegeliano es el de la razón total que constituye, comprende y determina. "El horizonte post hegeliano es el horizonte de la praxis"<sup>9</sup>.

Los análisis de Heidegger y los de casi toda la filosofía occidental desde Parménides, con excepción, quizás, de la izquierda hegeliana, han considerado la sensibilidad humana como algo ajeno a la intelección. De ahí se desprende que de la sensibilidad sólo se derivan procesos de adaptación pero no de transformación, pues estos últimos son frutos de la inteligencia y más concretamente de la acción de la razón en la historia.

Ante los acontecimientos del mundo contemporáneo podríamos decir, utilizando las categorías de Zubiri, que la globalización o la mundialización, tienen como presupuestos la deshumanización del hombre por causa de su sometimiento a una fórmula universal uniformadora.

Zubiri extiende el horizonte de la praxis a lo sentiente y no lo limita, como Marx, estrictamente a la actividad laboral. La función radical de la racionalidad del ser humano es la búsqueda y apropiación de posibilidades, lo que exige, inevitablemente, partir de la inextricable integración entre el hombre y el mundo. Este enfoque aproxima a Zubiri al Marx de las Tesis sobre Feuerbach, cuando expresa que las circunstancias cambian por la acción del hombre y que el educador necesita también ser educado.

La presencia humana en el mundo no es únicamente una consecuencia de la naturaleza, sino una praxis que la determina y transforma. El ser humano transforma y crea el mundo en que vive y se transforma y re-crea a si mismo. A partir de esta consideración, el concepto de lo humano deriva, no ya de una esencia determinante y constitutiva sino de la interacción entre el hombre y el mundo.

---

<sup>9</sup> Antonio González, *El Hombre en el Horizonte de la Praxis*, Estudios Centroamericanos, ECA, p.61

La técnica es constitutiva y fundamentalmente invención de realidades y poder sobre realidades. Y por esto el hombre no es ni homo sapiens ni homo faber, sino las dos cosas en unidad radical, porque es animal de realidades no solo sentidas, sino hechas por una inteligencia sentiente, dice Zubiri en *Sobre el Hombre*.

"De este modo, -dice Antonio González- la actividad humana no es sólo una determinación antropológica, sino que tiene un carácter rigurosamente metafísico; la mutua imbricación entre el hombre y el mundo es el horizonte mismo de toda pregunta por la realidad". (...) "el individualismo no haría sino reflejar en filosofía la imagen deformada que el hombre se hace de si en un sistema socioeconómico, en definitiva, fundado sobre lo que Marx denominaría la escisión entre su ser individual y su ser genérico". (...) "La praxis humana es constitutivamente social porque toda actividad del hombre está socialmente articulada".<sup>10</sup>

Hay pues en Zubiri una triple imbricación entre la inteligencia sentiente, la praxis y la ética. La actividad sentiente se produce no en una relación pasiva en virtud de la cual el hombre recibe, poco menos que estático, los mensajes de la naturaleza y del mundo exterior, sino mediante un proceso intelectual que implica la acción intelectual y la praxis humana. La praxis se amplía hacia un horizonte integral de la experiencia humana en relación con el mundo, lo que a su vez conlleva a una actitud ética mediante la cual el ser humano atribuye a su acción un determinado valor.

"La pregunta ética -dice Antonio González- se nos muestra como una pregunta insoslayablemente política. El saber ético ha de consistir por lo tanto en una interrogación por la actividad del hombre en cuanto que, genéricamente, no se limita a ser producto de un medio natural del carácter que sea, sino que, además, y sobre todo, es específicamente modeladora del mundo en que ha aparecido. Pero además, esta pregunta solamente se puede plantear de un modo auténtico y pleno si entre las realidades que el hombre transforma a lo largo de su historia, se incluyen también las realidades sociales, morales y políticas que él mismo ha creado"<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Antonio González. Ob. cit.

<sup>11</sup> Antonio González. Ob. cit. p.85.

### 3. El filósofo ante el reto de una nueva ética

La filosofía de Zubiri, junto con la de otros filósofos contemporáneos, o en las fronteras de la contemporaneidad, como Nietzsche, Heidegger y Levinas, guardando las distancias de sus propias identidades y diferencias, trasciende las fronteras de la modernidad y se sitúa en un horizonte post-hegeliano. El sistema de Hegel lo integró todo -del guijarro a la estrella- y lo totalizó todo. Nada existe fuera de la realidad absoluta del espíritu ni del totalitarismo de la razón.

La filosofía de Hegel elevó la dialéctica a su más alta expresión y le dio una fundamentación teórica a las profundas transformaciones de la historia. Todo ello, no obstante, bajo el imperio de la razón en cuyos dominios no se pone el sol. La revolución para Hegel no era otra cosa que la inserción de la razón en la historia. Sobre esta racionalidad, la propia historia ha sido su mayor crítica. Marx transformó la metafísica de la razón de Hegel en una filosofía de la historia construida a partir de las propias realidades materiales y actuando conforme pretendidas leyes científicas. La historia ha dado también respuestas contundentes a este afán de querer aprisionar el azar en la necesidad y congelar ese acontecer de imprescindible novedad del que hablaba Bergson.

La enajenación que Marx desarrolló lúcidamente en los Manuscritos Económicos y Filosóficos, tuvo su antecedente en la categoría de Positividad del joven Hegel de los años del seminario de Tubinga. No obstante la enajenación de Hegel no tomó en consideración "la realidad real", hipostasiando aquélla en la esencia universal del Espíritu, fuente absoluta de toda experiencia natural y humana. La filosofía de Hegel terminó siendo en el pensamiento de Occidente un subjetivismo racional absoluto; el paradigma y el arquetipo de la razón, en cuyo nombre se cometen las más crudas irracionalidades y bajo cuyas banderas trata de justificarse todo: la mundialización, la supresión de las diferencias, la muerte de las identidades, el eclipse de la cultura, la idolatría del mercado, y tantas otras profecías de tecnócratas iluminados con pretensiones de filósofos.

En medio de este fin de siglo y de milenio, el mundo que creó Hegel parece derrumbarse, su sistema no oculta ya sus grietas, y el horizonte de su pensamiento, que parecía ilimitado, deja entrever, a lo lejos, las fronteras que

lo circundan y aprisionan. Pero, curiosamente, cuando esto ocurre, los guardianes del universo tecnológico y de la sociedad post-industrial, que hasta no hace mucho lo tenían proscrito, lo adoptan ahora como el padre del pensamiento que trasciende los muros del siglo XX y se proyecta más allá del horizonte del siglo XXI.

No obstante, la ética que deriva de su sistema, y que hoy invocan sus acólitos de nuevo cuño, es no solo insuficiente sino negativa para enfrentar los desafíos que impone el cambio de mundo que nos amenaza y deforma, que gozamos y padecemos. Una nueva ética exige esa integración inextricable que Zubiri nos plantea entre inteligencia sentiente, praxis y eticidad, determinadas todas por el reconocimiento de la indisoluble relación entre el hombre y el mundo, de la socialidad del ser humano y de la consecuencia que ella conlleva, en tanto que compromiso con la naturaleza, con la sociedad y con el hombre.

Una nueva ética que trascienda la Ética del Discurso que nos proponen Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, de la Escuela de Frankfurt, y que implique solidaridad, que deriva de la acción y de la experiencia humanas, respeto a la diferencia, pluralidad y diálogo de las culturas, reconocimiento del otro, en tanto que actuación del principio de alteridad, en fin, realización de eso que yo me he permitido llamar, aplicándolo a la ética, la historia y la política: *Unidad en la Diversidad*.

Un nuevo pensamiento y una nueva conducta que nos lleven a la legitimación de las diferencias y a la recuperación de la identidad. A fundamentar la moral del nuevo tiempo en el reconocimiento de la heteronomía de la que nos habla Levinas en *Totalidad e Infinito* y en su crítica a la filosofía occidental.

En síntesis, se trata de reivindicar por la ética, y para la historia y la política, el derecho de todos a su propia praxis, enfrentados cada quien a su propio mundo, con sus virtudes y defectos, grandezas y brutalidades, convergencias y diferencias. Se trata de reivindicar el derecho a la identidad y a la diferencia; y a la acción legítima de negar como válido un concepto de universalidad que se funda en la homogeneidad y en la estandarización, reivindicando, en cambio, un concepto de universalidad enriquecido por la pluralidad de expresiones culturales que se han forjado a lo largo del tiempo

a partir de su propia ética y de su propia praxis. Solo así será posible dignificar la presencia del hombre en la historia y prolongar su fecunda labor creativa.

La perversión de valores que se introyectan en el Sur pobre y empobrecido, comienzan con el establecimiento de paradigmas que inducen - como dice Enrique Bonete Perales<sup>12</sup> - a "vivir con las pautas económico-morales de la sociedad de consumo típicas de los países más tecnificados", pretendiendo transferir la sociedad de consumo a la sociedad consumida que se debate en la indigencia y en la desesperanza. Por ello la obligación de los filósofos y los intelectuales (hubiera querido incluir también a los políticos) exige que se combatan las pretensiones de querer institucionalizar la enajenación, fundamento de casi todos los males morales y materiales padecidos.

La Filosofía Latinoamericana de la Liberación, uno de cuyos principales exponentes es Enrique Dussel, ha combatido la pretensión filosófica occidental de considerar su propia realidad teórica y práctica como la única realidad universal, reivindicando la legitimidad de la alteridad y reclamando la liberación del oprimido y la inserción del "otro" en la historia, del excluido, de aquel a quien se le niega su condición de humanidad y su realidad de sujeto. La influencia de Emmanuel Levinas es determinante en la formulación de la Filosofía y la Teología de la Liberación, cuyos aportes disidentes constituyen un patrimonio indiscutible del pensamiento universal contemporáneo.

No obstante, el reto, a mi juicio, es más grande, difícil y complejo, pues aun suponiendo de que lo "otro" o el "otro" lleguen a ser reconocidos, las categorías mentales y morales y el aparato concreto de la dominación quedan intactos, pudiendo reeditar nuevas y variadas formas de dominación o continuar con la misma sobre otros sujetos. Por ello, a mi juicio, la nueva filosofía y la nueva ética deben considerar un doble plano teórico y práctico de acción: el referido a la situación histórica del "tercero excluido", es decir, del "otro" que concretamente busca superar su exclusión y enajenación

---

<sup>12</sup> Enrique Bonete Perales, *Aranguren: La Ética entre la Religión y la Política*, Editorial Tecnos S.A., Madrid, España, p.277.

insertándose como sujeto en la historia, esto es, liberándose; y el referido a la filosofía y ética dominantes de Occidente, que sólo confieren valor de universalidad a lo propio y sólo reconocen lo que es idéntico al modelo dominante, sin otros rostros que el propio reflejándose en múltiples espejos.

La situación analizada exige que el reconocimiento de lo "otro" no sea solamente el reconocimiento de lo otro como exterioridad, esto es como parte constitutiva de lo "uno hasta ahora dominante". Tratando de decirlo en otra forma, esto significa que cada factor (lo "uno" y lo "otro", llamémosle así por el momento) se constituye complementariamente mediante un sistema de influencias recíprocas, de una interacción dialéctica que yo he llamado "la unidad en la diversidad".

Creo que en el posterior desarrollo de estas categorías, el concepto de "alteridad" de Zubiri, y de otros, va a continuar siendo un aporte imprescindible en los esfuerzos de construir una nueva filosofía, una nueva ética y un nuevo humanismo.

¿Después de todo lo dicho podríamos afirmar categóricamente que estamos situados ya en el horizonte post-hegeliano?. ¿Después de este alejamiento crítico de Hegel no queda, no obstante, un sabor a la Fenomenología del Espíritu y a la Dialéctica del Amo y del Esclavo, según la cual la liberación total solo adviene cuando se hayan liberado finalmente los oprimidos y los opresores?.

Pero éste puede ser el tema de otra reflexión. Mientras tanto, es prudente concluir aquí...por el momento.



# Hacia una fundamentación mundial de la ética

Jordi Corominas

*-¡No sé lo que hago! ¡No sé lo que debo hacer!  
-Tienes razón, pero no dudes de esto:  
¡Eres hecho!, ¡En cada instante!*

F. Nietzsche.

Juan Alberto Vicens, alias "Beto", un gran amigo con el que frecuentemente discutimos sobre la posibilidad o imposibilidad de fundamentación de la ética, suele aseverar que debe haber "algo" que dé firmeza a algunos principios éticos mínimos, tal como el respeto debido a todos los seres humanos. Sin ese "algo" -prosigue- caeríamos en el historicismo, en el nihilismo, en el escepticismo y en otros "ismos" probablemente más deleznable. Cuando le pregunto en qué cree que consiste este "algo" confiesa su ignorancia: "No lo sé, es un trabajo arduo, habría que estudiarlo". En honor a este amigo, llamaré "paradoja Beto" a esta peculiar situación de nuestro tiempo donde la culminación de los procesos de colonización, la tecnología y los efectos ecológicos, por citar los factores más evidentes, han estructurado mundialmente las formas de vida<sup>1</sup>, han unificado

---

<sup>1</sup> GONZÁLEZ, A., "Una sola sociedad mundial", Rev. *Diakonia*, 74 Managua, Nicaragua. Junio 95. p. 43

# Hacia una fundamentación mundial de la ética

Jordi Corominas

*-¡No sé lo que hago! ¡No sé lo que debo hacer!  
-Tienes razón, pero no dudes de esto:  
¡Eres hecho!, ¡En cada instante!*

F. Nietzsche.

Juan Alberto Vicens, alias "Beto", un gran amigo con el que frecuentemente discutimos sobre la posibilidad o imposibilidad de fundamentación de la ética, suele aseverar que debe haber "algo" que dé firmeza a algunos principios éticos mínimos, tal como el respeto debido a todos los seres humanos. Sin ese "algo" -prosигuc- caeríamos en el historicismo, en el nihilismo, en el escepticismo y en otros "ismos" probablemente más deleznableles. Cuando le pregunto en qué cree que consiste este "algo" confiesa su ignorancia: "No lo sé, es un trabajo arduo, habría que estudiarlo". En honor a este amigo, llamaré "paradoja Beto" a esta peculiar situación de nuestro tiempo donde la culminación de los procesos de colonización, la tecnología y los efectos ecológicos, por citar los factores más evidentes, han estructurado mundialmente las formas de vida<sup>1</sup>, han unificado

---

<sup>1</sup> GONZÁLEZ, A., "Una sola sociedad mundial", Rev. *Diakonia*, 74 Managua, Nicaragua. Junio 95. p. 43

el planeta<sup>2</sup>, y sin embargo nunca había parecido tan difícil, oscuro y penoso fundamentar o encontrar "algo" que pueda dar una cierta firmeza a cualquier propuesta ética mundial.

La "paradoja Beto" se agrava si distinguimos, respecto a las posibles consecuencias de las acciones humanas, un ámbito cercano (vecindad, barrio), un ámbito más o menos próximo (nación) y un ámbito mundial (humanidad en su conjunto). Mientras los dos primeros ámbitos están poblados de códigos morales, en el ámbito mundial, más vital y decisivo que los otros, rige un total "laissez faire"<sup>3</sup>. Se moralizan exhaustivamente las acciones más irrelevantes y ni siquiera se perciben las más aplastantes. Es la permanente estrategia del poder<sup>4</sup>. No es extraño que justo cuando constituimos un solo mundo es cuando más se popularizan los esfuerzos filosóficos de "desfundamentación"<sup>5</sup> y la idea de incommensurabilidad e incomunicabilidad cultural.

Me fijaré entonces en cinco respuestas contemporáneas a la "paradoja Beto", en los esfuerzos de fundamentación, o intentos de "dar razón"<sup>6</sup>, de la ética que realizan Rorty, Apel, Levinas, Diego Gracia y Antonio González, para tratar de derivar de ellos algunas luces. Y, como veremos, lo que parece claro es que esta fundamentación se decide en el puerto de embarque de cualquier filosofía<sup>7</sup>.

---

<sup>2</sup> Aunque precisamente la base de esta unificación sea la radical heterogeneidad de las formas de vida, la violencia y el conflicto social. Por ello puede ser muy pertinente hablar de lucha de clases mundial, si le quitamos la metafísica que a veces se asocia a este concepto, es decir, la idea de la contradicción y de la clase dominada como germen y potencia de un estadio superior en el desarrollo de la historia.

<sup>3</sup> Apel, O. *La transformación de la filosofía*. P. Taurus. Vol. II. p 343 ss.

<sup>4</sup> Foucault, *Un diálogo sobre el poder*. Alianza. 1993.

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, Vattimo, *En torno a la postmodernidad*, Anthropos, 1993.

<sup>6</sup> Como destaca Adela Cortina, el esfuerzo de fundamentación es el opuesto del esfuerzo fundamentalista. Cf. *Ética sin moral*, Ed. Tecnos. 1990 p. 32.

<sup>7</sup> González, A. "El punto de partida de la filosofía", *Realidad*, San Salvador. n. 46, julio-agosto 1995

## 1. El "yo quiero"

Rorty nos invita a abandonar lo que llama "la imagen pía del universo"; la idea, tan presente en la tradición filosófica, de que nuestra dignidad o juicios morales dependen precisamente de la existencia de "algo", llámese Dios, razón, ley natural o ley dialéctica, que pueda oponerse a la voluntad arbitraria. Este "algo" es lo que necesitaríamos para dar autoridad a nuestros juicios morales. Nociones como "derechos humanos" y "autonomía" y slógans como "confiemos en la razón humana", "realicemos la libertad humana", "fortalezcamos el proceso de humanización", "permanezcamos fieles a la historia", estarían ligados a intentos aristotélicos de hallar un centro en el mundo en que vivimos, algo que valga para la totalidad de la especie humana"<sup>8</sup>.

No cabe apelar a ningún moralismo que rijan la conducta de los seres humanos. "Preguntas como ¿por qué debo tener esperanza? o ¿por qué no debo utilizar a los demás como medio? o ¿por qué mis torturadores no deberían torturarme? Son preguntas que sólo pueden responderse mediante metanarrativas filosóficas que consideran que hay algún *centro* en el mundo o en el *si mismo* que constituye la fuente de autoridad. Semejantes preguntas están adaptadas para encajar en semejantes respuestas. Por eso, si renunciamos a estas metanarrativas, y volvemos a las narrativas acerca de la vida real y posible de los individuos, tendremos que renunciar a las necesidades que han intentado satisfacer la metafísica y la filosofía moral: la búsqueda de "algo" ahistórico que dé autoridad a nuestros intereses morales. Es más, el único resultado de semejantes intentos es mantener la oscilación del péndulo entre el dogmatismo y el escepticismo moral"<sup>9</sup>.

Muy bien, sigamos los consejos de Rorty, renunciemos a todo esencialismo aristotélico, a toda idea de la verdad como representación, correspondencia o espejo de algo exterior. Abandonemos "toda esperanza de lo trascendental" entendida como condición *a priori* y no empírica"<sup>10</sup>,

---

<sup>8</sup> Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. p. 228.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Rorty, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid. Cátedra. 1993, pp. 343-344

rechacemos cualquier recurso ahistórico, abandonemos la razón normativa ilustrada, sospechemos de los deseos de fuga de la facticidad y el devenir. Dejemos de buscar "algo" que legitime una determinada moral. Aceptemos en buena lid nietzscheana que la verdad es un alud de metáforas en movimiento, y "los conceptos, metáforas que han olvidado que lo son"<sup>11</sup>. ¿Qué nos queda, según Rorty? Nos queda nada menos que la voluntad arbitraria. El "yo quiero", *algo* de algún modo previo a la sociedad y a los otros. "De la única cosa que podemos estar seguros es de que queremos. La única cosa realmente evidente para nosotros son nuestros propios deseos"<sup>12</sup>. La partida de la ética se juega, según él, en la voluntad individual. Previo a la razón, a la ciencia y a la religión, el ser humano está confrontado con su propia voluntad, con un "yo quiero" que le basta a Rorty para marcar algún límite a la creación de "metáforas" y nuevas narrativas. Este límite, en una clara inspiración hobbesiana, es el de no infligir a los demás humillaciones y ejercer la violencia sobre ellos precisamente por el egoísmo y por el miedo que los otros puedan acabar haciendo lo mismo con uno<sup>13</sup>.

La única universalidad de la ética es el "yo quiero", el yo deseante de cada uno, y por ello Rorty nos propone lo que según su deseo y su querer es lo mejor para todos: La mundialización de la forma de vida de los países ricos y de sus ideales burgueses. Si alguien le acusa de etnocentrista tiene una réplica contundente: "es mejor ser francamente etnocéntrico y reconocer que la ciencia es un invento de un determinado grupo de seres humanos, el mismo que ha inventado el protestantismo, el gobierno parlamentario y la poesía romántica, que disfrazar el etnocentrismo de racionalidad universal"<sup>14</sup>.

Pero bajo la aparente criticidad de este construccionismo, ¿no se esconde lo que Levinas<sup>15</sup> y Dussell calificarán de quintaesencia del idealismo y de la metafísica occidental? ¿No está larvada en el "yo quiero" la lógica del

---

<sup>11</sup> Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. p 30

<sup>12</sup> Ibid. p. 52.

<sup>13</sup> Ibid. p. 91-92

<sup>14</sup> Ibid. p. 235

<sup>15</sup> Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*. Sígueme. 1977. Dussell, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, s.XX, 1973.

imperialismo y la soberbia del yo patriarcal? ¿No podría ser que mi deseo y mi querer no fueran tan míos? ¿Existe efectivamente una voluntad individual? ¿Dónde radica la autonomía del yo? ¿La metáfora hace la realidad? Los análisis de los actos discursivos, en Apel, y el análisis de la sensibilidad, en Levinas y Zubiri, pretenden cuestionar precisamente esta primacía del yo. No se trata de un mero pasatiempo. Para Apel está en juego nada más y nada menos que la exorcización definitiva del nazismo<sup>16</sup>, agazapado siempre en un decisionismo irrestricto. Para Levinas, la extirpación de una violencia que destila siempre cualquier planteamiento idealista reductor a la postre de toda alteridad<sup>17</sup>. Para Diego Gracia, siguiendo a Zubiri, el saber estar en la realidad<sup>18</sup>, y para Antonio González el rechazo del peor de los escepticismos: el escepticismo práctico que revela el hecho de la injusticia.<sup>19</sup>

## 2. El "yo argumento"

Según Apel, el fracaso de Kant en la fundamentación de la ética, estriba en el hecho de que partiera de un principio subjetivo de razón<sup>20</sup>. El "yo pienso" irrefragable e incuestionable del que parten Descartes, Kant e incluso Husserl, no puede proporcionar ningún fundamento moral porque aquí no aparecen los otros yos, la intersubjetividad, donde adquiere su sentido la dimensión ética. Para ello propone sustituir el punto de partida del "yo pienso" por el *a priori* del "yo argumento"<sup>21</sup>. Apel nos recuerda un argumento de Wittgenstein que excluye la posibilidad de que sujetos solitarios puedan seguir para sí solos una regla. "Creer seguir una regla no es seguir (efectivamente) una regla. Por eso, no se puede seguir individualmente una regla, pues entonces creer seguir una regla sería lo mismo que seguir la

---

<sup>16</sup> Apel, O. "Vuelta a la normalidad", *Ética comunicativa y democracia*. Ed. Crítica. p 15 ss.

<sup>17</sup> Lévinas, Op. Cit.

<sup>18</sup> Zubiri, X. *Inteligencia y razón*. p 351.

<sup>19</sup> González, A. "El punto de partida de la filosofía". *Realidad*. Núm 46. San Salvador. p. 718.

<sup>20</sup> Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Ed. Paidós 1991. p. 152

<sup>21</sup> Ibid. p 154

regla"<sup>22</sup>. Yo mismo no puedo estar seguro de si sigo una regla si no se da una situación en la que pueda exponer mi comportamiento a la crítica del otro y llegar con este otro a un consenso. Apel afirma de ese modo que el hecho primario y radical no es la voluntad individual sino el lenguaje<sup>23</sup>. Todo signo lingüístico está abierto a la intersubjetividad por su propia estructura triádica: el signo mismo (fijado intersubjetivamente), el objeto denotado (o significado intersubjetivamente válido), y el intérprete del signo (participante de una comunidad real).

Analizando este ámbito intersubjetivo implícito en todo lenguaje, Apel deslinda una estructura o principio que no puede ser considerado como una mera "convención". Se trata de un principio formal-trascendental sin ningún contenido concreto, inscrito en toda argumentación o participación en un juego lingüístico que nos permite derivar un procedimiento para criticar las normas de cualquier código ético en cualquier cultura. Dejemos de lado metodológicamente en nuestros actos de habla las ideas que expreso, el status social, la condición de género y nos quedará justamente este principio formal: Por el solo hecho de comunicar algo estoy presuponiendo el ideal de una comunicación perfecta, estoy reconociendo implícitamente la igualdad de derechos de los interlocutores, la posibilidad de alcanzar un consenso en una relación simétrica de los hablantes, más allá de las relaciones de dominación. No es un principio eterno, es una estructura formal, un momento de incondicionalidad universal inscrito en toda acción lingüística que no nos libra de ninguna contingencia histórica.

Este momento le bastará a Apel para afirmar que, como individuos que participamos necesariamente en un determinado juego lingüístico

---

<sup>22</sup> Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Aspectos previos*. Càtedra 1989. p. 63.

<sup>23</sup> Es curioso que Apel pretenda defender la esencialidad del lenguaje para la conducta humana en diversos artículos de *La transformación de la filosofía*. P. Taurus, (pág 77, 155, 347) con el mismo argumento que utiliza Wittgenstein para mostrar la irrelevancia del mismo para comprender la conducta humana. Para el II Wittgenstein toda conducta gobernada por reglas se basa en un adiestramiento, cuando seguimos la regla no elegimos, seguimos la regla ciegamente. Véase: Wittgenstein *Investigaciones Filosóficas*. Unam Ed. Crítica. &198, &206, &217, &219.

(comunidad real de comunicación), anticipamos siempre contrafacticamente una comunidad ideal de comunicación<sup>24</sup>. Apel no tiene ningún problema en criticar y reconocer que el universalismo ha servido para legitimar el colonialismo y la destrucción de las raíces culturales de los pueblos colonizados. Pero justamente su universalismo formal pretende ser el único lugar desde donde se puede realmente reconocer y defender el derecho de otros, frente a la arbitrariedad inherente a todo relativismo y a todo universalismo impositivo que no sería más que un relativismo incapaz de reconocerse como tal. El pluralismo, el derecho a la diferencia, la multiculturalidad, el relativismo, encontrarían en este principio formal su regulación y la posibilidad de su crítica.

¿Qué debo hacer, atendiendo a esta formalidad, si vivo en una comunidad real de comunicación donde impera la violencia y el consenso es casi imposible? El mismo Apel se formula la pregunta más crudamente: "¿Debe una persona en un sitio donde apenas hay estado de derecho, o donde este no funciona, renunciar, a costa de las necesidades de su familia, a defenderse ilegalmente o a métodos de corrupción, cuando apenas nadie lo hace? ¿Ha de pagar honradamente alguien los impuestos en una sociedad donde nadie lo hace?"<sup>25</sup>. La respuesta de Apel es que no. "El individuo no puede hacer algo así sin una valoración de los resultados de la acción"<sup>26</sup>. Pero inmediatamente nos aclara que aunque en una sociedad corrupta puede ser necesario utilizar métodos corruptos, como medio estratégico de sobrevivencia, siempre "se está obligado a colaborar en la supresión aproximativa y a largo plazo de la diferencia entre la situación condicionada históricamente y la situación ideal, anticipada ya siempre contrafacticamente"<sup>27</sup>.

Por supuesto esta distancia respecto a la comunidad ideal es mucho más grande en los países pobres, muchos de los cuáles no han accedido todavía a la moral postconvencional, que en los países ricos. Como se

---

<sup>24</sup> Apel, O. Op. Cit. p. 157.

<sup>25</sup> Ibid. p. 171.

<sup>26</sup> Ibid. p. 171.

<sup>27</sup> Ibid. p. 183



presupone que hay un desarrollo moral (se suele apelar a Kohlberg y su teoría de los tres estadios morales: preconvencional, convencional y postconvencional), no se les puede exigir moralmente que actúen según un principio incondicionalmente válido a los que se encuentran en la "moral arcaica del orden de consanguinidad, o en la moral interior de la ley y el orden de las sociedades preilustradas"<sup>28</sup>. "La regulación de todos los conflictos mediante discursos no violentos no se puede dar en la actualidad, por la razón de que el establecimiento de un orden jurídico cosmopolita, no se ha alcanzado aún"<sup>29</sup>. ¿No presupone todo ello una concepción ilustrada de la historia, la colocación de los pueblos y su universo simbólico en una línea moral ascendente que oscurece precisamente los vínculos reales de dominación y marginación, como si la prosperidad y la posibilidad de diálogo de algunos no tuviera nada que ver con la miseria y el silencio de otros?

Como quiera que sea, parece que algo hemos ganado respecto a Rorty. Y es que, ya en el punto de partida, el lenguaje nos introduce en la intersubjetividad, en un ámbito donde nunca estoy solo. Aquí la dimensión básica del ser humano no es individual sino dialogal. Pero, al mismo tiempo, en este ámbito no aparecen las cosas ni aquellos que no cuentan con el poder de la palabra. Tanto las críticas feministas como las provenientes de Latinoamérica han hecho notar que "entre desiguales no hay diálogo ni discusión sino voces de mando o gritos o, en el mejor de los casos, la actitud paternalista en forma de recomendación de guardar silencio"<sup>30</sup>. ¿Es verdad que sólo mediante la competencia lingüística me comunico con los otros? Evitando la trampa del solipsismo epistemológico, ¿no caemos en la trampa del solipsismo cultural, del solipsismo de los universos simbólicos? ¿No hay otras formas de comunicación, otras expresiones que no son lingüísticas? ¿Es cierto que el ser humano es humano en la medida en que habla e interactúa con los demás? ¿La competencia lingüística y su análisis pragmático nos abre a verdaderas perspectivas universalistas?

---

<sup>28</sup> Ibid. p. 171.

<sup>29</sup> Ibid. p. 176.

<sup>30</sup> Molina, C. *Dialéctica feminista de la ilustración*. Anthropos. 1994. p. 295.  
Dussell, E. "Ética de la liberación desde las/os pobres y excluidas/os". *Ética universal y cristianismo*. Madrid. Septiembre 1993. p. 75 ss.

No lo piensa así Levinas: "El lenguaje, lejos de suponer universalidad y generalidad, sólo lo hace posible (...) el discurso es experiencia de algo absolutamente extraño, puro traumatismo del asombro"<sup>31</sup>. "La universalidad reina como la presencia de la humanidad en los ojos que me miran"<sup>32</sup>.

### 3. El rostro del otro

Para Levinas, tanto el "yo quiero" de Rorty como el "yo argumento" de Apel no dejan de ser una legitimación metafísica de la cultura occidental, de su régimen patriarcal y su colonización de la naturaleza. Para desandar estos caminos hay que remontar los vericuetos que los posibilitaron. Y entonces nos daríamos cuenta que la historia de la metafísica occidental no sería sino la expresión de una ontología incapaz de respetar la radical alteridad del otro, en la medida en que no es capaz de ir más allá de los límites de la voluntad individual o de la argumentación. El discurso, antes que prefigurar una comunidad ideal de comunicación, una relación de reciprocidad o dialogal, implica necesariamente una relación con la exterioridad<sup>33</sup>. El discurso no es más que la expresión de esta exterioridad del otro, de una expresión, anterior a la expresión lingüística, cuya manifestación es el rostro. "El rostro es una presencia viva, una expresión. El rostro habla. Es, por excelencia, la presencia de la exterioridad"<sup>34</sup>.

Partiendo, como Apel, del lenguaje nunca encontramos el "rostro", la exterioridad del otro. Al privilegiar los actos de habla pasamos demasiado rápido por encima de la comunicación corporal, del sufrimiento, del grito de los excluidos, del cuerpo de los que no participan en el discurso. En cambio, si atendemos a la sensibilidad nos damos cuenta que "todo momento de la vida es en relación con un otro distinto de si mismo. Toda percepción es la percepción de lo percibido, todo deseo deseo de lo deseado, toda emoción emoción de lo emocionante; toda idea idea de un ideatum." Nos damos cuenta

---

<sup>31</sup> Lévinas. *Totalidad e infinito*. pp. 96 ss.

<sup>32</sup> Ibid. p. 222.

<sup>33</sup> Ibid. p. 92

<sup>34</sup> Ibid. p. 90.

que hay una intencionalidad de la sensibilidad<sup>35</sup> que consiste en depender de la exterioridad. "El cuerpo no es una cosa entre cosas que yo constituyo o que veo como Dios en relación con un pensamiento. El cuerpo es irreducible a pensamiento, sus necesidades afirman la exterioridad, esto de lo que vivo no está nunca en mi vida como lo representado. El cuerpo, el hambre, es una permanente puesta en duda del privilegio que se atribuye a la conciencia de dar sentido a todo"<sup>36</sup>.

La creación idealista que denuncia Levinas consistirá justamente en privilegiar la representación en esta intencionalidad<sup>37</sup>. Porque, desde la representación o inteligibilidad de las cosas<sup>38</sup>, aunque sea intencional, será siempre fácil el desliz de reducirlas a lo mismo, a contenido pensado, a espontaneidad del sujeto<sup>39</sup>. Además, la creación filosófica idealista siempre verá lo humano de la sensibilidad en un momento representativo, en "algo" que ya incoe en ella el pensamiento, cuando de hecho "sentir es precisamente contentarse sinceramente con esto que es sentido, gozar, estar sin pensamiento, sin pensamientos interiores y sin búsquedas de fundamentalidad, de sistema o de incondicionado (...) Gozamos del mundo antes de pensarlo: respiramos, caminamos, vemos, paseamos. Este mundo sensible que desborda la libertad de la representación no anuncia el fracaso de la libertad sino el gozo de la vida"<sup>40</sup>.

La sensibilidad, aun sin ningún momento representativo, es plenamente humana. Lo humano no consiste en ningún fin racional sino en el "amontonamiento no sistemático de ocupaciones y de gustos a igual distancia del sistema de razón y del sistema del instinto que nos empujan a un fin (...) Vivir humanamente es gozar sin utilidad, gratuitamente, sin buscar nada más, siendo puro gasto, jugar a pesar de la finalidad y la tensión del

---

<sup>35</sup> Ibid. p. 146

<sup>36</sup> Ibid. p. 148

<sup>37</sup> Es lo que Levinas critica a Husserl. Ibid. p. 141

<sup>38</sup> Para Levinas, inteligibilidad y representación se identifican. Ello supone continuar manteniendo una cierta dualidad entre sensibilidad e intelección.

<sup>39</sup> Op. Cit. p. 145.

<sup>40</sup> Ibid. p. 159

instinto"<sup>41</sup>. En este valor por si mismo de la satisfacción de la necesidad, sin buscar un "orden" por detrás que lo justifique, residiría la verdad permanente de las morales hedonistas y de los análisis marxistas: "El sufrimiento de la necesidad no se apacigua en la anorexia, sino en la satisfacción. La necesidad es amada, el hombre es feliz de tener necesidades. Un ser sin necesidades no sería más feliz que un ser necesitado, sino que estaría fuera de la felicidad y la infelicidad"<sup>42</sup>.

La noción idealista de sujeto sólo es posible desconociendo que "el mundo sensible desborda la libertad de la representación"<sup>43</sup>. La alteridad no es un concepto abstracto, sino un momento estructural del sentir humano. El yo y la libertad se alzan en esta específica sensibilidad humana por la que el otro es otro antes que concepto. De ese modo puede decir Levinas que la aprehensión del rostro del otro rompe la totalidad discursiva en la que el sujeto cierra su mundo. Su presencia, antes de toda palabra, me incomoda, cuestiona mi dichosa posesión del mundo y mis vanos castillos de naipes conceptuales. Al otro no lo alcanzo nunca a través de imágenes, representaciones y conceptos, ni tampoco mediante la argumentación y el diálogo. "Sólo empiezo a reconocer al Otro a través de las cosas poseídas, sentándolo a la mesa, dando".<sup>44</sup>

El rostro, el cara-cara, son expresiones plásticas de una alteridad insalvable e irreductible del sentir humano. Esta alteridad es precisamente el fundamento de la ética. Con ella se deshace el laberinto solipsista del yo, se produce la ruptura de la identidad, la ruptura temida siempre por el poder. Por el colonizador, por el varón, por el Estado, por todos los Ulises que sólo viajan para volver a casa. El viaje de Ulises simboliza para Levinas la historia de la filosofía occidental, la satisfacción por sus orígenes y su

---

<sup>41</sup> Ibid. p. 162

<sup>42</sup> Ibid. p. 164.

<sup>43</sup> Ibid. p. 159.

<sup>44</sup> Ibid. p. 97.

identidad inmutable, la complacencia narcisística en sí misma, la incapacidad de un verdadero viaje, de una verdadera salida hacia el otro<sup>45</sup>.

La subjetividad del sujeto ya no es su libertad frente a las cosas sino su sujeción a todo. El "yo quiero" y el "yo argumento" pasan a ser susceptibilidad, vulnerabilidad y sensibilidad. El yo no está lanzado sobre las cosas para dominarlas y poseerlas, no es esencialmente agresión y violencia. Al contrario, su existencia está orientada por la responsabilidad hacia el otro. Soy responsable del otro antes de saber quien es, independientemente de ser un sujeto activo en la causa de su situación. El rostro nos hace responsables del otro antes de cualquier vínculo con él, antes de cualquier pacto, consentimiento u acto de habla.

Ahora bien, del yo quiero y el yo argumento hemos pasado a la exterioridad absoluta del otro, pero ¿está tan claro que el otro sea absolutamente exterior y desvinculado de mí? ¿Mi morada no está ya permanentemente habitada por otros? ¿Es esta apertura al otro la experiencia originaria de la filosofía? ¿La podemos alcanzar en el análisis de nuestra sensibilidad? Zubiri señalará que la apertura originaria es a la realidad, realidad que es sinónimo de alteridad, pero donde la alteridad de los otros no tiene ningún privilegio respecto a la alteridad de las cosas.

#### 4. La formalidad de realidad

A partir de los análisis filosóficos de Zubiri, Diego Gracia fundamenta la moral por una vía rigurosamente nueva. A esta nueva propuesta la llama ética formal real<sup>46</sup>. Formal porque carece de contenidos prescriptivos concretos, a diferencia de toda fundamentación naturalista de la ética, y real porque hay que contar siempre con una realidad actualizada que nos ofrece o nos niega unas determinadas posibilidades, a diferencia de toda

---

<sup>45</sup> Levinas contrapone a la figura de Ulises la de Abraham, protagonista de un éxodo esencial a la búsqueda de una identidad insegura, lejos de la firmeza y garantía del origen.

<sup>46</sup> Gracia, D. *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Eudema 1994. p 102 ss. Su obra central, sin embargo, y que seguiremos aquí es *Fundamentos de bioética*. Madrid, Eudema. 1989. Especialmente p.366 ss.

ética idealista o decisionista que desliga el bien de la realidad<sup>47</sup>. El quid de la cuestión estaría en que la ética ha vivido, desde Parménides, de la misma falacia que la teoría del conocimiento: la dualidad sentir/inteligir de la que no consigue librarse tampoco Levinas.

Tanto el empirismo como el idealismo asumen la dualidad del sentir y el inteligir y, en consecuencia, el empirismo, queriendo huir de la falacia naturalista (identificación del "es" con el "debe"), no puede evitar la caída en la falacia antirrealista, en el puro convencionalismo y decisionismo moral; y el idealismo no puede evitar la falacia idealista o hipostatización de un deber ser. Pero una vez negada esta dualidad entre sentir e inteligir el problema del salto entre el "es" y el "deber ser", que desde Hume atenaza la reflexión moral, quedaría disuelto. No hay salto de lo descriptivo a lo valorativo, del "es" al "debe", de la realidad a lo moral, porque tampoco hay hiato entre sentir e inteligir. Tanto las éticas empiristas como las idealistas, al mantener estos prejuicios metafísicos y epistemológicos, se ven forzadas a considerar el ámbito de la realidad como premoral y a pensar que todo engastamiento de los juicios éticos en la realidad es una recaída en la ética naturalista<sup>48</sup>.

Sin embargo, Diego Gracia no pretende en ningún caso derivar del "es" juicios de deber moral con contenido concreto. A mi modo de ver, la fundamentación de Diego Gracia recoge el momento de verdad que podrían tener tanto las éticas naturalistas como las empiristas y las idealistas. Respecto a las naturalistas, lo único que cabe concederles es que el "es", "la realidad", es el fundamento de todo deber: el "es" no implica unos determinados principios morales pero sí una protomoral. Respecto a las éticas empiristas, se acepta que la razón es inventora y creativa, que los contenidos morales penden siempre de una historia, una deliberación y una decisión. Con relación a las idealistas, se reconoce que hay un momento de universalidad, un momento absoluto, transhistórico, pero este momento no es racional sino pre-razional. Hay "algo" dado en impresión primordial de realidad, algo absolutamente elemental de lo que la ética es construcción.

---

<sup>47</sup> Ibid. p. 377.

<sup>48</sup> Es la sospecha que mantiene Adela Cortina respecto a Diego Gracia. Véase *Ética sin moral*. Tecnos 1990 p 55 ss..

Este "algo" es alcanzable a partir del análisis de la aprehensión. Lo decisivo en este análisis es que el sentir humano tiene impresión de realidad. Es en lo que Hume nunca reparó. Como Hume nunca alcanza la realidad y sólo nos quedan impresiones vivaces de pasiones, sentimientos y voliciones, es forzoso que las construcciones morales encuentren su fundamento último en los sentimientos de aprobación y desaprobación<sup>49</sup>.

Pero si en la impresión no hay sólo contenidos concretos sino que hay también un momento de formalidad real, entonces la cosa cambia. La "formalidad de realidad" es el fundamento de todo convencionalismo y construcción moral. En la aprehensión las cosas quedan como de suyo. Que sean sueño, que tengan una realidad allende la aprehensión, o que el rojo actualizado por mí no sea el rojo actualizado por el vecino o por una persona en otra cultura, es un problema ulterior. Las cosas ya quedan como reales en la aprehensión. "Esta formalidad de realidad lo que dice es que las cosas son *de suyo* y que los seres humanos son además *suyos*, y por tanto personas"<sup>50</sup>. "La razón moral podrá luego discutir todo lo que quiera sobre como se llena este marco formal con contenidos materiales, pero tal discusión sólo es posible en el terreno que delimita este marco"<sup>51</sup>. Esta "formalidad" le basta a Diego Gracia para fundamentar la moral. No puedo derivar ningún principio concreto, pero encuentro formalmente en este momento la raíz y el constreñimiento de toda construcción moral, y una serie de datos irreductibles.

Pintor-Ramos hará observaciones importantes a las afirmaciones de Diego Gracia. Lo propio de la realidad en cuanto formalidad primordial es su carácter inespecífico que exige, para diferenciar distintas formas de realidad y también la personal, la modalización campal<sup>52</sup>. Esto obliga a trasladar la cualificación de determinadas realidades como realidades personales al campo de intelección que es el logos, con lo cual disminuimos en algún grado la pretendida absolutez de lo dado en aprehensión. En segundo lugar, una

---

<sup>49</sup> Hume. *Tratado de la naturaleza humana*, vol. 1, p.215 ss.

<sup>50</sup> Persona describe aquí únicamente un dato dado en aprehensión primordial.

<sup>51</sup> Gracia, D. *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Op.cit. p. 121.

<sup>52</sup> Pintor-Ramos *Realidad y sentido*. Salamanca 1993. p.122

cosa será llamar a algo "realidad personal" por sus notas físicas, pero "un concepto como el de dignidad humana, no es ninguna nota física sino la expresión de un valor otorgado a una determinada configuración de notas físicas y por tanto algo que va más allá del plano descriptivo"<sup>53</sup>. Y en tercer lugar, añadiría, desde el planteamiento de Diego Gracia el encuentro o engarce con las demás suidades no sería primario. Accedo a la suidad de mi realidad pero no a la suidad de otras realidades. Sólo me actualizo a mí mismo como suidad o persona. Sin embargo hemos deslindado en el análisis una formalidad de realidad y "algo" dado inmediatamente en la aprehensión que tiene al menos una mayor originariedad que la formalidad lingüística de Apel y mayor firmeza que la alteridad de Levinas.

## 5. La acción

Para Antonio González, la formalidad de realidad no puede ser el punto de partida de la filosofía porque para acceder a ella hemos tenido que hacer un análisis minucioso de distintos tipos de actos humanos<sup>54</sup>. Además, existiría siempre el peligro de privilegiar el acto de intelección respecto a todos los demás actos justamente porque en él cobrarían actualidad todos los demás. Esta formalidad de realidad será como máximo lo logrado en el análisis. Lo que tenemos como verdad primera son actos: vagabundear, amar, odiar, imaginar, huir, cocinar. La aprehensión misma es un acto. Que inmediatamente nos deslicemos a un yo, una substancia, un sujeto o una conciencia de estos actos sería fundamentalmente fruto del aristotelismo más o menos larvado que recorre toda la tradición filosófica occidental, de los "engaños de la gramática"<sup>55</sup> que nos imponen las estructuras lingüísticas indoeuropeas y de la huída de la "contingencia" o miedo a la facticidad del devenir.

Antonio González reconoce la radicalidad y firmeza del "cogito" cartesiano: "Es posible dudar de todas las cosas pero no es posible poner en

---

<sup>53</sup> Ibid. p. 124.

<sup>54</sup> González, A. "El punto de partida de la filosofía". *Realidad*. San Salvador núm. 46. p. 708

<sup>55</sup> Ibid. p. 704



duda el hecho de dudar<sup>56</sup>. El problema empieza cuando se tiende a reducir el *cogito* al pensar, o a privilegiar los aspectos intelectivos del *cogito*, cuando lo que tienen en común todos estos actos no es su carácter pensante sino simplemente el que todos ellos son actos. Para evitar esta unilateralidad del *cogito*, Antonio González propone sustituirlo por un "ago"<sup>57</sup>. Esta sería la verdad primera. Ya en la filosofía madura de Zubiri está claro que la primera de todas las verdades no es la entidad, ni el sujeto, ni el yo, ni el lenguaje, ni la subjetividad, ni la conciencia sino la formalidad de realidad desde la cual habrá que dar cuenta de todo lo anterior.

Este momento de formalidad real que caracteriza los actos propiamente humanos posibilita que algunos de estos actos sean conscientes. Normalmente por conscientes se entienden aquellos actos en los que me "doy cuenta" de lo que estoy haciendo. Por ejemplo, ahora me doy cuenta que estoy escribiendo y por tanto estoy escribiendo conscientemente, esto es, "dándome cuenta". Pero si nos atenemos a nuestras acciones cotidianas, parece que muchas de ellas, aunque sean susceptibles de llegar a ser conscientes, no tienen este carácter. De ese modo puede estar andando, sumamente concentrado y atento, o haciendo cualquier otra cosa con atención: escribir, comer, etc., sin "darme cuenta". De hecho la mayoría de las acciones humanas transcurren en este sentido. Es lo que Giddens llama conciencia práctica. Todas las acciones que los actores saben perfectamente como realizar y que realizan cada día sin ser capaces de dar una expresión discursiva directa.<sup>58</sup> Es la misma formalidad real la que posibilita que algunos actos humanos sean preconscientes. Y aun podría andar distraídamente sin darme cuenta ni prestar ningún tipo de atención a ello<sup>59</sup>. Muchos de los actos humanos son inconscientes.<sup>60</sup> Pues bien, aunque Zubiri

---

<sup>56</sup> Ibid. p. 701

<sup>57</sup> Ibid. p. 708

<sup>58</sup> Giddens, *The constitution of society*. California, 1984. p. 41

<sup>59</sup> A estos tres niveles de conciencias los llama Zubiri "Conciencia de", "conciencia en" y "coactualidad" *Inteligencia y Realidad*. p. 162. Véase también González, A. *Un solo mundo*. Tesis doctoral, Comillas, 1995. p. 242.

<sup>60</sup> Aquí no presupongo ninguna teoría psicoanalítica, ni mucho menos una sustentación del inconsciente. Podría ser que muchos de estos actos tuvieran una

fuerza el término "consciente", para abarcar los tres tipos de actos, lo que para él caracteriza toda acción humana es un momento de indeterminación y apertura a la realidad, sea o no el acto consciente (en el sentido de darme cuenta), preconsciente (en el sentido de "estar en la cosa") o inconsciente (en el sentido de estar solo coactualizado con la cosa). No es por tener conciencia que el ser humano se diferencia del animal. Se puede hablar perfectamente de una conciencia sensitiva en el animal, "lo radical está en que el mismo darse cuenta del animal es esencialmente distinto del darse cuenta humano, aún tratándose de aquellas impresiones cuyo contenido pudiera ser común al hombre y al animal"<sup>61</sup>. La formalidad de realidad es la tierra firme de Zubiri. Pero la formalidad de realidad, aunque es un atributo de los actos humanos más radical que el de su carácter consciente no por ello deja de ser un adjetivo de los mismos.

Antonio González nos insta, ante esta formalidad ganada en los análisis de Zubiri, a no desprendernos inmediatamente de los actos como si por su contingencia y multiplicidad no pudiéramos hacer pie más que en la impresión de realidad. De hecho las categorías de apodicticidad y contingencia impiden una adecuada tipificación de los actos humanos. El *ago* no es apodíctico porque podría haber sido de otra manera, pero lo hecho no admite ya alteración, tiene la fijeza e irreversibilidad de lo hecho. El *ago* no es contingente porque no está afectado de ninguna negatividad o potencialidad irreversible, pero tiene la circunstancialidad y lo aventurado de

---

intencionalidad o propósito inconsciente como cuando tiro "sin querer" una taza de café encima de alguien que aborrezco; que su propósito dependiera de adiestramientos de otras personas absolutamente ignoradas por una "hipotética" conciencia o subconsciencia del actor; que su intencionalidad reposara en otras "formas de vida" inmiscuidas, de la manera más subrepticia e insospechada, en los propios actos, o simplemente que no tuvieran ningún propósito. Habría que investigarlo en cada caso. Aquí simplemente estoy intentado describir aquellos actos humanos que sin ser estímulos realizamos distraídamente sin prestar atención ni darnos cuenta. Por ejemplo salgo a comprar naranjas y sin darme cuenta me hallo comprando pan. En catalán hay una palabra de difícil traducción muy precisa para este tipo de actos: "*fer les coses d'esma*"

<sup>61</sup> Zubiri, *Inteligencia y realidad*. Al. Editorial, Madrid, 1984. p 163 ss. Véase también Antonio González. *Un solo Mundo*. Tesis doctoral. Comillas. 1995. p 242 ss. y 202 ss.

lo que podría no haberse realizado nunca. Tiene a la vez la irrefragabilidad y la provisionalidad de lo instaurado. Por eso, Antonio González caracteriza los actos como "fácticos": podrían no haberse ejecutado pero, desde el momento que han tenido lugar, son irrecusables.

Ya no se trata, por tanto, de empezar defendiendo una teoría más que sirva a nuestros intereses morales: la unidad o diversidad de la especie, la unidad de la razón, la comunidad ideal de comunicación o la marcha de la historia, sino de algo mucho más humilde pero tal vez mucho más fructífero. Se trata de precisar en qué consiste el momento moral de la acción humana y de eliminar aquellos presupuestos sobre la acción que no están sin más justificados. No es una cuestión baladí. Mediante este esfuerzo podríamos estarnos colocando en una perspectiva muy diferente de la de la mayoría de las teorías filosóficas, psicológicas y sociológicas dominantes, y podríamos analizar cuestiones que permanecen veladas. Tomemos como ejemplo a Habermas.

Habermas insistirá en que sólo la acción intencional es relevante para el ser humano<sup>62</sup> y que la intencionalidad implica justamente un lenguaje: "Un sujeto no puede actuar intencionalmente si no está en situación de expresar su intención en circunstancias apropiadas. (...) Las vivencias intencionales (intenciones, necesidades, sentimientos) no pueden identificarse con independencia de sus contenidos proposicionales"<sup>63</sup>. Las acciones humanas sin intencionalidad, tales como movimientos involuntarios (dormir, roncar, respirar) no son propiamente acciones sino movimientos corporales<sup>64</sup>. Con el mismo movimiento corporal puedo realizar acciones distintas porque para la acción es decisiva la intencionalidad. Así lo ilustra Habermas: "Abro una ventana y salvo con ello la vida a una mujer que ya ha perdido el sentido a causa del gas que sale de una conducción que tiene la llave abierta. Al salvar la vida a esta mujer, una conocida actriz, se destruyen las esperanzas que tiene una compañera suya de ocupar el primer papel en

---

<sup>62</sup> Habermas. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra 1989. Pág. 267.

<sup>63</sup> Ibid. p. 267

<sup>64</sup> Ibid. p. 234

una obra<sup>65</sup>". Pues bien, según Habermas, con el mismo movimiento corporal de abrir una ventana, estaría realizando acciones diferentes, dependiendo de si mi intención es salvar a la mujer, enamorarla o destruir a la otra.

Pero no está nada claro que lo específico de la acción humana sea la intencionalidad y la referencia lingüística que ella entraña. ¿Acaso el movimiento corporal de "abrir una ventana" no es una acción humana independientemente de cualquier intencionalidad o aunque no tuviera ninguna? Podría muy bien ser que las acciones humanas más decisivas tuvieran lugar antes de toda intencionalidad, sentido o palabra. Además, mientras la intencionalidad es siempre relativa a un sujeto que interpreta, las acciones, lo fáctico, no tienen la "misma" relatividad, son aprehendibles por cualquiera. Las acciones escriben un texto independiente de las intenciones y de una vez y para siempre. El hecho es que alguien abrió la ventana. Que estuviera loco el que lo hizo, que lo hiciera por odio o por amor, que la interpretación de la acción sea enormemente ambigua, no quita nada a la irreversibilidad de lo actuado.

No es en las intenciones donde se conforma la sociedad, sino en las acciones. Todas las explicaciones racionales de la acción son creadas, inventadas; y si no falsas, sí que difícilmente pueden llegar a dar cuenta del último motivo de la acción. En cambio la acción misma tiene la irrecusabilidad y universalidad de lo hecho, y, además, es el estrato más aprehensible de la realidad humana<sup>66</sup>.

Antes del sujeto, antes de la intersubjetividad, se encuentra el interregno de las acciones humanas<sup>67</sup>. Al situarnos en este ámbito accional y no en un horizonte conciencial todo gana una nueva luz. "De aquí es de donde hay que partir para radicalizar el problema moral"<sup>68</sup>. En el análisis de la acción ya nos movemos en tierras movedizas. Pero partimos de hechos, actos, que por su propia índole son aprehendibles para cualquiera. Partimos

---

<sup>65</sup> Ibid. p. 246

<sup>66</sup> Zubiri. *Sobre el hombre*. p. 288.

<sup>67</sup> González, A. *Un solo Mundo* Comillas, 1995. p. 235.

<sup>68</sup> Zubiri, X. *Sobre el hombre*. Al. Ed. 1986. p. 405.

de aquello más firme y menos incuestionable: los "hechos fácticos", y no de perspectivas e interpretaciones infinitas. No tenemos que echar previamente mano de ninguna teoría, simplemente tenemos que esforzarnos para describir la acción humana<sup>69</sup>.

Esto es decisivo para nuestro tema. Para que haya ética no son necesarios el lenguaje, ni la conciencia, ni el sentido. Basta esta apertura del sentir humano. Aun sin lenguaje y sin sustantivación de la conciencia se puede hablar, en un sentido elemental, de persona y libertad, si no entendemos por persona más que la apertura a la propia realidad de las acciones<sup>70</sup>, y por libertad más que la inconclusión de las tendencias, el hecho de que las acciones humanas no están exclusivamente determinadas por el contenido de las cosas.<sup>71</sup>

Por este momento de indeterminación o apertura de la acción humana es en ella misma donde encontramos una comunicación radical entre las cosas, los demás y yo mismo. Los otros están presentes en mis acciones antes de que tenga conciencia de ellos. Cuando tenemos conciencia del otro, antes incluso de su epifanía y de su rostro<sup>72</sup>, ya los otros estaban presentes estructurando las acciones, es decir mis aprehensiones sentientes, mis sentimientos y mis voliciones, decidiendo, al mismo tiempo, a qué cosas tenemos acceso y a qué cosas no. Mi acción es humana y moral antes de cualquier intencionalidad, por la mera actualización física de los demás en mi acción. Es justo el polo opuesto del concepto patriarcal de dueño y señor de sí mismo, de la creación moderna del sujeto monádico y libre.

---

<sup>69</sup> Nos limitaremos aquí a mostrar la radicalización a que Antonio González somete algunas de las categorías centrales del discurso filosófico contemporáneo, forzándolas en cierto modo a describir la acción misma tal como se nos actualiza en la aprehensión misma y evitando en todo momento que esta descripción nos lleve más allá de ella.

<sup>70</sup> Zubiri. *Sobre el hombre*. p. 111.

<sup>71</sup> Zubiri. *Sobre el sentimiento y la volición*. p. 97 ss.

<sup>72</sup> Lévinas. *Totalidad e infinito*.

Esta actualización de los otros tiene un carácter de fuerza y de poder. Los demás delimitan las cosas a las que accedo, intervienen, insertan, dirigen y modulan mi acción<sup>73</sup>. Los medios de comunicación, los vínculos comerciales y financieros, el trato con la naturaleza, impone una actualidad de los otros en las propias acciones, aun sin darnos cuenta<sup>74</sup>. Es por ello que de la intervención de los demás y del acceso que nos permitan a las cosas depende primariamente el bien y el mal, el dolor o el placer de los diferentes sentires, los sentimientos de gusto y de disgusto, y las respuestas positivas o aversivas. No todo dolor, disgusto y aversión es necesariamente malo, ni todo placer es necesariamente bueno<sup>75</sup>. Todo ello está abierto a una ulterior valoración, pero esta actualización primaria de los otros en la acción es lo moralmente más relevante. Ella determinará de forma bastante definitiva mi bienestar o mi malestar en el mundo. Al no considerar la moral como una dimensión añadida a la acción, el mal pierde su vaporosidad, y problemas como el sufrimiento, el disgusto y la aversión pasan al primer plano. Se muestra además, la falacia de toda separación radical entre ética y política. La violencia se halla primariamente inscrita en el acceso que nos permitan o nos nieguen los demás a las cosas, en su actualidad en mis acciones.

Lo que no encontramos en el análisis de la acción es la dimensión representativa y creativa o direccional del lenguaje<sup>76</sup>. Encontramos eso si, su

---

<sup>73</sup> La "expresión", antes que expresión de una interioridad no sería más que la actualización física de los demás en mis acciones. La "enajenación", como momento de la acción y desposeída de toda metafísica, sería esta realidad "expresa" de los demás, actualizada en mis acciones (González. A. *Un sólo mundo*. pp. 256-257) y el "cuerpo" o "corporeidad" del organismo humano llegaría hasta allí donde se actualiza físicamente su acción. Se podría hablar hoy de una corporeidad mundial (ib., p. 251).

<sup>74</sup> Ibid. p. 287.

<sup>75</sup> Ibid. p. 263

<sup>76</sup> Antonio González distingue siguiendo a Zubiri tres dimensiones en el lenguaje. Una dimensión representativa, una dimensión direccional o creadora, propia de la marcha de la razón hacia lo que las cosas son allende el campo, y una dimensión pragmática, unas hábitos o formas de vida que solamente se adquieren en el trato con los demás, y que es prioritaria sobre las otras dos, pues por ella adquiere sentido todo juego lingüístico. *Un solo mundo*. p. 340

dimensión pragmática. El lenguaje no es una realidad puramente intelectual sino que se sustenta en hábitos sociales, en una forma de vida<sup>77</sup>. Toda significación presupone la actualidad de los demás y de las cosas en mis acciones y hábitos. El juego lingüístico no puede separarse de la forma de vida en la que se ha incrustado, de la corporeidad y expresión de los otros en mis acciones.

## 6. Conclusiones

En principio parece que hemos accedido a "algo" mucho más firme y primario que el *yo* deseante y subjetivo donde hacía pie Rorty. No es del *yo* y de mis deseos de lo que no podemos dudar, sino de los actos. La acción comunicativa de Apel no goza aquí de ningún privilegio. Los actos lingüísticos son un tipo más de actos entre las acciones humanas. La alteridad y "otredad" de Levinas, la epifanía del rostro es ciertamente lo opuesto de la subjetividad idealista. Antes que libre soy "rehén" del otro, pero no parece que sea ésta la experiencia originaria. Respecto a Diego Gracia habrá que decir que la impresión de realidad es un carácter deslindable de cualquier acción humana, pero que no goza de la primariedad de los actos y que, previo a unos pretendidos datos absolutos, universales y transhistóricos accesibles en el análisis de la aprehensión, está la absolutez y la universalidad de lo hecho históricamente.

Hemos perdido el miedo a los fantasmas del historicismo, el nihilismo y el escepticismo y se han desvanecido junto con nuestro miedo. La historia, los valores, el sentido, no tienen sustantividad fuera de la estructuración de la acción humana y si bien podemos dudar de todo, es imposible dudar de la positividad de los actos<sup>78</sup>. Allí donde a Wittgenstein se le quiebra la pala<sup>79</sup> es justo donde permanece escondido el tesoro. Por debajo

---

<sup>77</sup> Ibid. 325 ss.

<sup>78</sup> Se podría decir en un sentido más radical que Husserl que "si positivo es lo que se puede aprehender originariamente, entonces somos nosotros los auténticos positivistas" Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE. 1949. p. 52.

<sup>79</sup> "Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: así simplemente es como actúo". &217 "Lo que

de los parecidos de familia<sup>80</sup> de los juegos lingüísticos hallamos la estricta consanguinidad y comunicabilidad de la acción humana.

El "algo" que buscábamos es la acción. Se suprime así de cuajo todo abismo o hiato entre ética privada y ética pública, y entre ética y política. Si la acción es el punto de partida radical, entonces no cabe duda de que la filosofía primera es ética y política. Y lo es, además, no por una opción filosófica, sino por la eliminación de los presupuestos y prejuicios que opacaban este hecho. La acción nos permite de un modo muy preciso tematizar la corporeidad humana mundial y su necesaria heterogeneidad. No apelamos a ninguna utopía cosmopolita, a ninguna línea de desarrollo ni a ninguna universalidad formal que haga de instancia crítica ideal y utópica. Únicamente afirmamos que nuestra acción, incluso la mas nimia, está estructurada mundialmente, y que el actual sistema de acciones mundial, "la comunidad *real* de comunicación", necesita de la marginación y de la exclusión. La comunicación lingüística, el sentido, el diálogo llegan muy tarde respecto al lugar donde se juega realmente la partida moral. Es más, podría muy bien ser que la logificación y entificación de la moral<sup>81</sup> nos impidiera una y otra vez descubrir cómo buena parte de los tabúes, prohibiciones, obligaciones, afirmaciones y juicios morales están montados sobre un sistema de hábitos o formas de vida estructurados hoy mundialmente.

Desde este plano radical podemos afirmar que tanto la perspectiva fragmentaria y puramente interpretativa que alienta la filosofía de Rorty como el universalismo de Apel pueden ser un instrumento excelente para ocultar los vínculos reales de explotación y marginación de la sociedad humana en su conjunto. Por un lado, Rorty es demasiado poco relativista al dar por supuesto el egoísmo del "yo

---

hay que aceptar, lo dado, -podríamos decir- son formas de vida.". (pág 517). Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*. UNAM. Ed. Crítica. 1988.

<sup>80</sup> " Los parecidos surgen y desaparecen... ¿Por qué llamamos a algo número? Bueno, quizá porque tiene un parentesco -directo- con varias cosas que se han llamado números hasta ahora; y por ello puede decirse, obtiene un parentesco indirecto con otras que también llamamos así". &65 &66 & 67 *ibid*.

<sup>81</sup> Zubiri, *Inteligencia y realidad*. p. 11 ss.



quiero"; y, por otro, lo es demasiado al obviar que hoy por hoy existe una comunicación física y real de todas las realidades humanas del planeta, anterior a toda inconmensurabilidad o incomunicabilidad cultural. Lo mismo cabe decir de Apel. Su universalismo es excesivo, en la medida en que carga con concepciones y utopías ilustradas, y es demasiado parco al obviar el universalismo "real": el de la afectación física de las formas de vida. Apel desatiende el hecho de que "la comunidad *real* de comunicación" es una comunicación corpórea mundial donde en cada forma de vida están actualizadas las demás y por tanto difumina la responsabilidad mundial apelando a estadios de evolución moral y universos simbólicos diversos.

Las acciones afectan a los otros, independientemente de la conciencia, o a pesar precisamente de la conciencia que tengamos de ello. La sujeción de la mujer al varón, del marginado al opulento, del indígena al "desarrollo", es independiente de la conciencia que tengan de ello. El que se deslinden y desvelen unas determinadas responsabilidades no depende de ninguna apelación a principios sino de nuestros actos y de las alternativas que podamos crear a una determinada organización de la acción humana. La ética y el poder van de la mano. "El derecho se encarga luego de perpetuar cuanto pueda unas determinadas posibilidades humanas y unas determinadas relaciones de poder"<sup>82</sup>.

Hasta ahora hemos empleado la palabra ética de forma un poco promiscua. En sentido estricto, la ética es un carácter de la acción humana. "No hay acción ninguna del hombre que esté desposeída de carácter moral. No se trata de especular sobre la realidad de la moral; se trata de que el hombre, él, físicamente, tiene como uno de sus caracteres, como uno de sus ingredientes constitutivos, lo moral; de que el hombre como realidad física, es constitutivamente moral, y de que lo moral es físico"<sup>83</sup>. Por estar la acción humana abierta a la realidad, esta acción, a diferencia de la acción animal, tiene que fijarse, modularse, estructurarse, apropiarse de posibilidades. La ética y la moral dejan de

---

<sup>82</sup> Nietzsche. *Aforismos*. Barcanova. Barcelona. 1994.

<sup>83</sup> Ibid. p. 366.

ser aquí, como dice Hegel irónicamente, los ayudantes de cámara de la acción<sup>84</sup>. Y, como disciplina filosófica, la ética no es primariamente un capítulo de la antropología, de la metafísica o de la religión sino justamente filosofía primera: análisis y reflexión sobre los actos humanos.

Desaparece con ello un falso dilema que suele polarizar las discusiones éticas: o hay obligaciones morales o hay una total amoralidad<sup>85</sup>. De hecho, "ni existen acciones iguales, ni las puede haber.(...) Cualquier acción hecha se hace de una manera completamente única e irrepetible.(...) No queramos ya dar vueltas y más vueltas sobre el valor moral de nuestras acciones... Nunca podemos decir: así tendría que actuar todo el mundo en este caso. En lo referente a toda la cháchara moral de unos sobre otros ha llegado la hora del asco"<sup>86</sup>. No obstante, desde el momento que esta acción se estructura y modaliza es posible reflexionar y hacer un juicio sobre las acciones. Entre una ética compulsiva de "esclavos", que no pueden hacer otra cosa que legitimar sus acciones mediante un cierto código moral<sup>87</sup>, y la indiferencia moral cabe reflexionar sobre cómo diferentes acciones producen diferentes vidas, sociedades, historias y significados<sup>88</sup>.

Claro está que todo análisis y reflexión sobre la acción nos muestra siempre, junto a la definitividad de los actos, la enorme ambigüedad de su valor y eficacia. Nunca podemos estar seguros de que nuestra acción sirva para algo ni de que responda a nuestros propósitos. Sin embargo, desde el momento que no es consustancial a la acción humana un fin o una

---

<sup>84</sup> La buena conciencia es hipócrita y vil. Actúa como una criada de la acción. "Nadie es héroe para su ayuda de cámara, pero no porque aquél no sea héroe, sino porque éste es ayuda de cámara". Hegel. *Fenomenología del espíritu*. FCE. p. 388.

<sup>85</sup> Fourez. *Liberation ethics*. University Press Philadelphia. 1979. p. 79.

<sup>86</sup> Nietzsche. *La gaia ciencia*. 293. Laia. Barcelona. 1983.

<sup>87</sup> Muchas veces las víctimas del poder se identifican tanto con un determinado código moral que castigan y critican a aquellos que se liberan o intentan liberarse de él.

<sup>88</sup> Fourez. Op. Cit. p. 41.

intencionalidad, es posible liberar a la acción de su eficacia, valor, ansiedad e impotencia. En lugar de justificar la acción por las obras, o por las intenciones, podemos también justificar la acción por la acción misma, esto es, gratuitamente.

# Aprehensión primordial de realidad y experiencia mística

Jorge Alvarado

*No es esto filosófica fatiga,  
Transmutación sutil o alquimia vana  
Sino esencia real que al tacto obliga*

Félix Lope de Vega

Son versos de Lope cuya procedencia ignoro, colocados por Jorge Guillén como epígrafe a la cuarta sección de su *Cántico*<sup>1</sup>. Se traen aquí para insinuar, desde el comienzo, que la acción mística no es la filosófica fatiga del concepto, ni la transmutación o sublimación sutil de la libido en amor y cultura, ni tampoco la alquimia vana de las fantasías que se venden en el supermercado espiritual de la New Age<sup>2</sup>, sino que consiste simplemente en

---

<sup>1</sup> Cf. Jorge Guillén, *Cántico*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1973, 3a. ed., p. 328.

<sup>2</sup> La expresión "supermercado espiritual" es el título del libro de Robert Greenfield, *The Spiritual Supermarket*, Saturday Review Press/E.P. Dutton & Co., New York, 1975, trad. Editorial Anagrama, Barcelona, 1979, y se refiere a la moda del esoterismo oriental entre los movimientos contestatarios de los años sesenta y setenta, en los países industrializados. El ejercicio de la magia y del ocultismo se ha convertido en los años ochenta y noventa en una lucrativa industria de la mistificación mística.

tratar la realidad de las cosas con mucho tacto y en quedar tocado por ellas con "mano blanda y toque delicado"<sup>3</sup>.

¿Qué hace una meditación como esta -ensayo entre dos aguas: el agua regia de la noología zubiriana y las aguas profundas de su teoría de la religación- en un simposio sobre "mundialización y liberación"? La razón de tanta impertinencia puede expresarse a modo de tres tesis: 1) Las distintas formas de la experiencia mística son el despliegue histórico de nuestra aprehensión primordial de las cosas reales en cuanto reales y religadas a su fundamento. 2) La experiencia moral y religiosa no es ni más ni menos que experiencia mística en marcha, en un determinado logos campal, a lo largo de una determinada vía de nuestra razón hacia ese fundamento. 3) No podemos construir la sociedad mundial que deseamos sin una nueva moral y una nueva religión que surgan del trato, personal y social, con el fundamento y de la convergencia macroecuménica de las religiones históricas.

## I. Inteligencia sentiente y experiencia mística

### I.1. *Aprehensión primordial*

Llamemos "inteligencia" al modo humano de sentir las cosas reales, y la realidad propia de todas y cada una, por oposición al modo animal de sentir no cosas ni cosas reales sino estímulos que suscitan respuestas fisiológicas tendentes a reducir al punto de equilibrio homeostático las modificaciones de tono vital que tales estímulos producen en el organismo animal.

El sentir de un animal es un prodigio de coajuste entre las exigencias bióticas de su hábitat y las capacidades adaptativas del genoma de su especie. Pensemos en los ojos de las abejas, aptos para captar la luz ultravioleta procedente de la superficie de las flores. O en el oído del murciélago, ecolocalizador de insectos. O en el asombroso teleolfato de los perros y de las mariposas. Pero, a pesar de tales prodigios, la actividad animal aparentemente no va más allá de un conjunto finito de estimulaciones y respuestas específicas, genéticamente preprogramadas. En cambio, el sentir humano, tan atenuado en comparación con el sentir animal, tiene un

---

<sup>3</sup> Cf. Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, 2ª canción, en *Vida y Obra de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1978, 10a. ed., p.999.

momento inespecífico que lo hace cualitativamente distinto. Tal distinción consiste en la distancia, en la disolución de la continuidad, entre las cosas sentidas y los actos humanos. Sea cuál fuere la índole psicofisiológica de ese "distanciamiento", es un hecho que el sistema sensoriomotriz humano puede responder de muchas maneras posibles ante las cosas que aprehende. Incluso puede ser educado para no responder o para inventar cosas nuevas, es decir, para responder de forma no predeterminada.

Ese distanciamiento psicofisiológico es la condición de posibilidad del lenguaje, la conciencia, la racionalidad y las conductas simbólicas. Pero Zubiri ha demostrado definitivamente que la intelección humana no se reduce a conciencia, logos verbal o razón concipiente sino que su momento fundamental -que Bergson llamó *intuición* y Zubiri *aprehensión primordial de realidad*<sup>4</sup>-, en vez de distanciamiento, es un contacto directo, inmediato y unitario con las cosas reales, en y por sí mismas, y que ese contacto o tanteo es el modo primordial, fundamental, de toda humana experiencia<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> No es posible demostrar aquí que la *intuición* bergsoniana apunta a lo que Zubiri llama *aprehensión primordial*. Tómese la afirmación como una hipótesis de trabajo no meramente gratuita. En efecto, Zubiri, al exponer el concepto de filosofía de Bergson (cf. X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, 1988, 3a. ed., pp. 174-179.183-187), señala cuatro momentos del concepto de intuición --inmediatez, sensorialidad simpatética, actividad (auscultación de lo real) y duratividad (discurrir sobre lo dado inmediatamente para aprehenderlo en su máxima sencillez y elementalidad)-- que pueden ponerse en relación con los tres aspectos que constituyen la *aprehensión primordial de realidad*: experiencia directa, inmediatez, unitariedad (cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. I: Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial-Soc. de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984, 3a. ed., p. 65). Cuando Zubiri quiere describir la intuición bergsoniana, la primera palabra que se le viene a la mente es *aprehensión*: "¿Qué entiende Bergson por intuición?. En primer lugar, llama intuitiva a la *aprehensión* (Bergson no emplea la palabra *aprehensión*, pero podemos echar mano de ella) inmediata." (cf. *Cinco lecciones*, o.c., pp 174-5).

<sup>5</sup> Llamemos *experiencia* al acto de probar físicamente, y no sólo comprobar lógicamente o poner a prueba racionalmente, la realidad de una cosa: "¿Qué es experiencia?. Experiencia no significa aquí la *aisthesis*, es decir, no es el dato sensible. Tampoco es lo que Aristóteles llamó *empeiria*, el reconocimiento (*mnème*) de una misma cosa en distintas concepciones: experiencia no es aquí lo empírico. Tampoco significa lo que designamos como *experiencia de la vida*. Experiencia es

La aprehensión primordial de realidad no es un dato inmediato de la conciencia ni una actividad psicológica entre otras sino el "primordial momento intelectual presente en toda intelección posible", el "fundamento *estructural* dentro del acto intelectual mismo"<sup>6</sup>.

Ahora bien, la aprehensión o intuición primordial de realidad es, por así decirlo, inefable --o, tal vez mejor dicho, afásica--, estructuralmente previa a todo lenguaje, como lo ha hecho notar muy finamente Pintor-Ramos<sup>7</sup>. Sin embargo, tal afasia o inefabilidad no es absoluta, ya que la

algo distinto. Es, ante todo, una especie de prueba que no es mera comprobación, por ejemplo conceptiva, sino que es el ejercicio mismo operativo del acto mismo de probar: es *probación física*. ¿De qué?. De la realidad de algo. La experiencia es, pues, probación física de realidad" (Cf. Xavier Zubiri, *Hombre y Dios*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984, p. 95).

<sup>6</sup> "Lo que afirma Zubiri... es que cada contenido sentido, aunque lleguemos a él a través del más potente radiotelescopio o del más refinado microscopio y cualquiera que sea el carácter de ese contenido, primordialmente queda aprehendido bajo la formalidad de realidad. La aprehensión primordial no es un conocimiento minúsculo y elemental que podamos ejercitar a placer en cualquier momento, para construir con él conocimientos más complejos... La aprehensión primordial no es de ningún modo una base *genética*; habrá que reiterar una y otra vez que se trata de un fundamento *estructural* dentro del acto intelectual mismo y no comprender esto es cerrarse a toda comprensión de Zubiri" (Cf., Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, pp.97-98; ver pp.89-105).

<sup>7</sup> «Si el logos no se identifica con la totalidad de la intelección, si es una modalización de su momento originario exigida por la fuerza de imposición de lo real, entonces resulta claro que nunca la realidad puede ser resultado del logos; más aún, ninguna de las estructuras concretas del logos encarna de modo adecuado la realidad y nuestro acceso a ella es más originario y más rico que su actualización en el logos. Nombrar algo es un modo de delimitarlo, de diferenciarlo; como la realidad carece de toda discursividad en aprehensión primordial, Zubiri puede afirmar con claridad que "en la aprehensión primordial de realidad no hay nombre ninguno" (*Inteligencia y logos*, p.154). Es decir, nuestra aprehensión originaria de realidad es literalmente *inefable*; se trata de un acto que no es de naturaleza lingüística, ni siquiera es "pre-lingüístico" si por tal se entiende que contenga una especie de lingüisticidad virtual o encubierta llamada a actualizarse posteriormente, sino que a lo sumo cabría hablar de un acto "alingüístico"..." (Cf., Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, o.c., p. 191).

aprehensión primordial no se da sin logos y sin razón<sup>8</sup>. ¿Habrá algún nexo entre la afasia de la aprehensión primordial y la inefabilidad de la experiencia mística de la que nos hablan los grandes místicos de todo tiempo, lugar y cultura<sup>9</sup>? Antes de pensar este problema será menester declarar qué entendemos por experiencia mística.

## 1.2. Experiencia mística

Cualquier cosa real es lo que es y "más" de lo que es. Un grano de arena, una planta, un ave, un cuerpo humano, un humilde zapato o una remotísima galaxia, son cosas que, bien aprehendidas y bien probadas, no se terminarían nunca de aprehender o probar. Cada cosa natural, para decirlo con Bergson, es como una estación del impulso vital o energía creadora del universo. Y cada cosa artefacta es también estación del impulso vital o energía creadora del ser humano. Estación o estancia, nada más. Porque el *élan vital*, el impulso, la impelencia misma, es indetenible y trasciende desde cada estación o estancia a lo profundo de ella misma, al modo (natural, artificial o personal) de ella misma.

---

<sup>8</sup> Al menos de hecho, porque cabría la posibilidad de darse aprehensión primordial sin logos ni razón. ¿En Dios, en los seres angélicos, en los cuerpos resucitados?

<sup>9</sup> Según San Juan de la Cruz "...sólo el que por ello pase lo sabrá sentir, mas no decir" (Cf. *Subida al Monte Carmelo*, Prólogo 1, l.c., p. 455) y "...sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística (cuales son los de las presentes Canciones), con alguna manera de palabras se puedan bien explicar" (Cf. *Cántico espiritual A*, Prólogo 1, l.c., p. 739). De los testimonios de los místicos dice Evelyn Underhill, en *Mysticism*, E. P. Dutton & Co., Inc., New York, 1961, p. 338: "These descriptions, incoherent as they are, have a strange note of certainty, a stranger note of passion, an odd realism of their own, which mean, wherever we meet them, that experience not tradition is their source. Driven of necessity to a negation of all that their surface-minds have even known --with language, strained to the uttermost, failing them at every turn-- these contemplatives are still able to communicate to us a definite somewhat, news as to a given and actual Reality, an unchanging Absolute, and a beatific union with it, most veritable attained. They agree in their accounts of it, in a way which makes it obvious that all these reporters have sojourned in the same land, and experienced the same spiritual state" (*apud* Luce López-Baralt, *Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante. Desde la otra ladera*, inédito, pp. 10-11).



Pues bien, en estos términos, la experiencia mística sería la historia del trato personal de cada persona humana con la impulsión fundamental o energía creadora de las cosas naturales del universo y con su propia energía creadora. Es decir, con el fundamento último, posibilitante e impelente de toda realidad. Experiencia mística sería apropiación de las últimas posibilidades de lo real: la historia personal del apoderamiento o posesión de lo real por la persona y del apoderamiento o posesión de la persona *por* lo Real. Posesión común, amorosa comunión entre persona y realidad, de la que sería imagen y semejanza el trato sexual humano, la comunión orgásmica<sup>10</sup>, el acto en donde se hace más ostensible la dinámica profunda de los actos humanos, que consisten, a fin de cuentas, en realización de las personas como Personas divinas. De modo que la experiencia mística no es una experiencia entre las otras experiencias humanas, sino el climax de cada una de ellas. Experiencia mística es toda experiencia humana llevada a feliz término: "No se trata de ir fuera de las cosas reales y de mi propia realidad personal, sino de estar en esas cosas y en mi persona plenamente, esto es, llegando hasta aquello en que últimamente consiste su realidad. Si viéramos integralmente la realidad de un grano de arena, habríamos visto en este grano a Dios en su realidad personal incluso trinitaria"<sup>11</sup>.

¿Trato personal con Dios?. ¿En dónde quedan entonces las místicas impersonales, las místicas de la disolución del yo y las místicas ateas?. No nos entretengamos en demostrar, porque Zubiri ya lo ha hecho, que la persona humana misma, en cuanto se realiza históricamente como persona,

---

<sup>10</sup> "Gran misterio es este" de la unión carnal de los esposos, tan grande que es simbolo de la unión del Cristo con su Cuerpo mundial y eclesial (Ef 5,30-32). No por mero convencionalismo literario los místicos verbalizan su experiencia en términos con nubiales. Valga como ejemplo paradigmático el verso "*Gocémonos, Amado*" de la lira 35, y su glosa, del *Cántico Espiritual A* de San Juan de la Cruz: "Gocémonos, Amado. Es a saber, en la comunicación de dulzura de amor, no sólo en la que ya tenemos en la ordinaria junta y unión de los dos, mas en la que redunda en el ejercicio de amar efectiva y actualmente, ahora interiormente con la voluntad en actos de afición, ahora exteriormente haciendo obras pertenecientes al servicio de el Amado" (cf *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1988, 10a. ed., pp. 833ss.)

<sup>11</sup> Cf. Xavier Zubiri, *Hombre y Dios*, o.c., p. 295.

no tiene sino que *es* experiencia de Dios<sup>12</sup>. De ahí que toda experiencia humana, probación física de realidad, sea *ipso facto*, experiencia mística, experiencia del fundamento último, posibilitante e impelente de cada cosa, de todas las cosas y de la propia realidad personal. Las experiencias místicas "excepcionales" (llámense entusiasmo, iluminación, satori, nirvana, matrimonio espiritual o comunión con los dioses y las diosas de la propia cultura) no serán, entonces, ni más ni menos que la estabilización psicofisiológica de aquella dinámica profunda en que consiste toda acción humana<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> "...todo acto personal, por modesto que sea, por intrascendente y trivial que sea, en la medida en que va configurando más o menos elementalmente -pero siempre estrictamente- la figura de mi ser personal, constituye en última instancia la experiencia de la deidad. El hombre no tiene experiencia de la deidad, sino que es experiencia misma de la deidad en su ser sustantivo" (Cf. Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993, p. 53. Encuéntrase un análisis más completo en *Hambre y Dios*, o.c., pp. 325-365).

<sup>13</sup> Estos análisis teóricos quedan ratificados por las descripciones de la psicología fenomenológica. Véase, por ejemplo, Wilson Van Dussen, *The Natural Depth in Man*, Harper&Row, New York, 1972, trad. de A. Celis y F. Huneus, Cuatro Vientos Edit., Santiago de Chile, 1977: "La experiencia mística más común es, curiosamente, el mero hecho de experimentar cualquier cosa: cepillarse los dientes, comer o caminar por la calle. Cualquier experiencia ordinaria. De algún modo verdadero ésta es la más profunda de todas las experiencias místicas posibles, si bien pocas veces es reconocida como tal. El problema es que estamos demasiado acostumbrados a ellas. Son demasiado corrientes y ordinarias. Lo que falta es el asombro ante el misterio de la existencia ordinaria. (...) El camino para entrar al satori es bastante claro. Está en la línea de la experiencia mística a nivel más bajo. En lugar de alejarse de la realidad, el individuo entra a ella más plenamente. Se siente una plenitud reposada y las cosas ordinarias se aprecian tal cual son. Se disuelven las barreras conceptuales entre el sí mismo y los demás, y entre el sí mismo y las cosas hay una creciente vivencia de Unidad. Puede estar, o no, acompañada de un sentimiento de estar muriendo o de estarse disolviendo. Repentinamente se produce una ruptura que permite adentrarse en el sentimiento/entendimiento puro... Este es el gran satori, la experiencia más alta posible. Obviamente, la pérdida del ego y todo lo que éste implica no puede ser hecha por el individuo a solas. Esto y el satori son dados por gracia. El conocimiento obtenido en el satori es noético, es decir, se experimenta como algo plenamente verdadero" (pp. 159-167).

### *1.3. Aprehensión primordial y experiencia mística*

A primera vista pudiera parecer una simpleza el relacionar la afasia relativa de la aprehensión primordial con la inefabilidad de la experiencia mística. Aquélla sería "alingüística" por razón de la inteligencia humana, del modo humano de sentir. Ésta, por razón de la transcendencia de la Realidad.

Ahora bien, no se trata de dos inefabilidades distintas. Zubiri ha demostrado que inteligencia humana y realidad son, en su misma raíz, estricta y formalmente congéneres y que mundo y Dios no son uno, aunque tampoco son dos.

Si ello es verdad, y no parece que pueda ser de otro modo, la inefabilidad de las cosas reales aprehendidas primordialmente (es decir, la afasia de la aprehensión primordial de la realidad de las cosas reales) se fundamenta en que las cosas reales en cuanto reales son "más" que ellas mismas y "más" que cuanto pueda decirse de ellas en cualquiera de los lenguajes posibles (cuotidianos, científicos, artísticos). El "no sé qué que quedan balbuciendo" las cosas (*Cántico espiritual A*, lira 7) a la inteligencia y el trabársele la lengua o el lenguaje a la inteligencia ante las cosas son las dos caras del mismo fenómeno que consiste en que la autotranscendencia de cada cosa real *en* su propia realidad no es sino la Transcendencia misma que llamamos "Dios"<sup>14</sup>. En cada cosa, bien vista, se encuentra la "cristalina fuente/ en cuyos semblantes plateados/ se forman de repente/ los ojos deseados/ que tengo en mis entrañas dibujados" (*Cántico espiritual A*, lira 11). La intelección primordial de cualquier cosa es, incoativamente, visión beatífica.

---

<sup>14</sup> ¿En qué consiste Dios?. Tal pregunta no se responde con una definición sino con un intento de hacer la prueba de lo que llamamos (y suele ser distinto a lo que llamamos) Dios. Zubiri responde así: "Dios en tanto que Dios es la realidad absolutamente absoluta como ultimidad, posibilitación y impelencia, que está formalmente presente en las cosas reales constituyendo su realidad" (Cf. Xavier Zubiri, *Hombre y Dios*, o.c., p. 157). La pregunta "¿qué cosa es Dios?" se la hizo San Juan de la Cruz, siendo Prior del convento de Los Mártires, en Granada, a un hermano lego llamado Francisco, quien respondió: "Dios es lo que él se quiere" (cf. *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, o.c., p.221). Quizás se pueda decir que Dios es lo que a él le da la gana ser y lo que a nosotros nos da las ganas de ser.

¿Es esto monismo panteísta?. Sólo para quien piense la trascendencia de la realidad desde una metafísica trasmundana. Pero, para una metafísica intramundana no hay contradicción en lo que afirman panteísmo y monoteísmo, aunque pueda haberla, y de hecho la hay, en lo que niegan.

Panteísmo y monoteísmo afirman que todo es Dios o que Dios es todo. Pero el panteísmo niega que haya Dios uno y único, mientras el monoteísmo niega que pueda haber varios Absolutos absolutos. Decía Zubiri: "El mundo ciertamente no es Dios por su extensión ni por sus colores ni por sus vicisitudes. Pero la realidad del mundo tiene un *sí mismo* y ese *sí mismo* es justamente idéntico al *sí mismo* que llamamos Dios, al *sí mismo* absoluto. El mundo y Dios no son dos pero tampoco son uno"<sup>15</sup>.

## II. Moral, religión y mística mundiales

### II.1. Nuestra realidad mundial

Nunca, en la historia entera de los asuntos humanos, hemos estado los hombres y las mujeres de este planeta tan vinculados físicamente unos con otros y a la vez tan aislados de "los demás" y de nosotros mismos.

Hoy, por ejemplo, mientras escribo estas líneas, he podido informarme --sólo informarme nada más-- del asesinato de Yitzak Rabin por un estudiante de ciencias jurídicas. De la desdicha de cientos de damnificados en Filipinas por las lluvias monzónicas. Del común suicidio, en Miami, de dos adolescentes emigrantes (mexicano él, 14 años; nicaragüense ella, de 13), que escribieron un dramático testamento antes de arrojararse a las aguas del Timiami: "...he puesto lo mejor de mí en estos 14 años que he estado en este agujero infernal llamado Tierra, aplaudid, amigos, la comedia ha terminado...", dijo él; "por favor, no lloren...", dijo ella. También me he informado --sin hacer nada más-- del estado de alerta epidemiológica declarado internacionalmente por la aparición en Nicaragua de una enfermedad hemorrágica que, sumada al cólera y al dengue, está aniquilando sin apelación a docenas de personas, económica y fisiológicamente indefensas.

---

<sup>15</sup> Cf. Xavier Zubiri, *PFHR*, o.c., p. 145.

Estas trágicas muertes hoy, en Israel, Filipinas, los Estados Unidos y Nicaragua, y mi cómoda actitud de espectador ante ellas, me ratifican otra vez la no sólo contradictoria sino realmente contrahecha situación de superávit tecnológico y déficit moral de nuestra especie en vías de mundialización<sup>16</sup>. Una especie que ha creado aviones, computadoras, redes telemáticas y comunicación por satélite para el uso exclusivo y excluyente de una pequeña parte de sus individuos. Una especie que ha inventado cómo reproducirse de forma artificial y cómo procesar información a altísima velocidad, pero que deja perecer en la indigencia a miles de millones de individuos cuyos cuerpos son la joya más valiosa de la evolución cósmica. Una especie animal que ha transformado la biósfera en noósfera y viaja por el universo a bordo de un planeta prodigioso, sin saber muy bien todavía hacia dónde ni por qué ni para qué. Una especie que no es todavía una sino que está en la encrucijada de ser una o de no ser más que una nostalgia de lo que pudo haber sido y no fue. Una especie postmoderna con una ética prehistórica.

## *II.2. Moral y mística de la mundialización*

La moral de una persona o de un grupo social es algo más modesto pero más radical que su jerarquía de valores o que sus códigos éticos. Es una dimensión de su realidad que consiste en la apropiación o apoderamiento de las posibilidades de las cosas<sup>17</sup>. Es la capacidad de tener recursos para vivir,

---

<sup>16</sup> Un ensayo de descripción de la situación histórica actual, puede verse Jorge Alvarado, "Esencia de la tecnociencia y ética global", Rev. Encuentro, UCA-Managua, 42 (1995)109-119.

<sup>17</sup> "... lo que caracteriza al hombre como realidad moral es la necesidad de aceptar o rechazar posibilidades... El hombre no es moral porque hay un bien moral, sino que el bien moral existe porque el hombre es a radice una realidad moral" (Cf. Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1992, p. 267). "Lo que me apropio son precisamente las posibilidades de la cosa. Lo que se apropia no es un cuchillo, sino las posibilidades que el cuchillo ofrece, sea para matar, sea para hacer una buena operación quirúrgica. En y por mi intención, yo me hago uno -aquí sí que se puede decir uno, en unidad numérica de condición- con la posibilidad real en tanto que condición" (ibidem, p. 272).

la capacidad de vivir apoderándose del poder de la realidad. Sin esta apropiación no hay plenitud humana sino desmoralización y angustia<sup>18</sup>.

Ahora bien, si la experiencia mística radical es la historia del apoderamiento o posesión de la realidad por las personas y de las personas por la Realidad, cabe afirmar que moral, religación y mística son tres nombres del único modo de ser de la realidad humana que es *ir haciéndose cada vez más Persona*, socialmente e históricamente. Las experiencias morales y religiosas no son ni más ni menos que experiencias místicas del Fundamento último de la realidad y del poder de cada cosa real. Y, recíprocamente, la apropiación moral de posibilidades históricas es, para cada ser humano, experiencia religiosa y mística de su propia realización.

Nuestra vacilante y contradictoria mundialización actual llegará a ser mutación exitosa en la evolución de la especie humana sólo si nos es concedida la gracia de aquellos "genios místicos" de que hablaba Bergson<sup>19</sup>,

---

<sup>18</sup> "No hay la menor duda de que la raíz honda de la angustia contemporánea está en el vacío de posibilidades reales, en la profunda desmoralización (en la acepción precisa que he dado a este término) del hombre actual. No es sólo la inseguridad, la opresión, la ansiedad, lo ineludible del tener que vivir; es todo esto pero con falta de asidero en el orden de la realidad en cuanto tal como posibilidad de mi vida" (Xavier Zubiri, *Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza*, 1961, en *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1992, p. 400).

<sup>19</sup> "Si un genio místico surgiese, arrastraría tras de sí a una humanidad de cuerpo inmensamente agrandado y de un alma por él transfigurada. Querría hacer de ella una especie nueva, o más bien liberarla de la necesidad de ser una especie... El gran soplo de vida que pasó sobre nuestro planeta impulsó la organización tan lejos como le permitió una naturaleza a la vez dócil y rebelde... Lo más completo que pudo hacer la naturaleza fue un cuerpo que implicaba la inteligencia fabricadora, con una franja de intuición en torno suyo. Tal fue el cuerpo humano. Ahí se detuvo la evolución de la vida. Pero he aquí que la inteligencia, elevando la fabricación de sus instrumentos a un grado de complicación y de perfección que la naturaleza (tan inepta para la construcción mecánica) ni siquiera había previsto, y vertiendo en esas máquinas reservas de energía en que la naturaleza (tan ignorante de la economía) ni siquiera había pensado, nos ha dotado de fuerzas al lado de las cuales apenas cuenta la del cuerpo. Cuando la ciencia sepa liberar la fuerza que representa, condensada, la menor partícula de materia ponderable, esas fuerzas serán ilimitadas. El obstáculo material habrá desaparecido por completo. Mañana la vía estará libre, en

mujeres y hombres que hagan crecer la temperatura moral y religiosa de los grandes colectivos humanos hasta el punto de ebullición en que se produzca el schilleriano y beethoveniano abrazo de miles de millones de personas plenamente realizadas, a imagen de la Energía Creadora que vive, más allá de las estrellas, en lo profundo de sus propios corazones<sup>20</sup>.

### II.3. Mundialización y religión

El grave problema de nuestra época es que la realización propia, a la altura de las actuales posibilidades históricas, no es accesible a todas las personas --como es de justicia-- y no puede hacerse accesible a ellas sin una reconversión ecológica de nuestras industrias energéticas y productivas, sin una reconversión de nuestras obsoletas tecnologías políticas y económicas y sin una nueva reforma de nuestras periclitadas instituciones religiosas, en particular sin convergencia macroecuménica de las religiones<sup>21</sup>.

la misma dirección del soplo que condujo a la vida hasta el punto en que hubo de detenerse. Viene entonces el llamamiento del héroe: no lo seguiremos todos, pero todos sentiremos que deberíamos hacerlo, y conoceremos el camino, que ensancharemos si pasamos por él. Al mismo tiempo se aclarará para toda la filosofía el misterio de la obligación suprema: se había emprendido un viaje que fue necesario interrumpir; al reanudarlo no se hace más que querer todavía lo que se había querido ya. Siempre es la parada lo que pide una explicación, y no el movimiento" (Cf. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, trad. de Manuel Gonzáles Fernández y prólogo de José Ferrater Mora, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1962, pp. 298-299).

<sup>20</sup> "Seid umschlungen Millionen!// Diesen Kuß der ganzen Welt!// Brüder über'n Sternenzelt/ Muss ein lieber Vater wohnen.// Ihr stürzt nieder Millionen?! Ahnest du den Schöpfer, Welt?! Such'ihn über'm Sternenzelt!// Über Sternen muß er wohnen" (F. Schiller, "Ode An die Freude")

<sup>21</sup> A este respecto son muy importantes las obras de Hans Küng *El cristianismo y las religiones mundiales*, Libros Europa, Madrid, 1987, y *Proyecto de una ética mundial*, Editorial Trotta, Madrid, 1990. Hace pocos días se expresaba Küng de esta forma: "Quisiera referirme a la declaración sobre la ética planetaria aprobada por el Parlamento de las Religiones en Chicago en 1993. Más de seis mil participantes de todas las religiones, entre ellos dirigentes de primer orden. Cuando tres años antes, en 1990, publiqué mi libro Proyecto de Ética Planetaria, donde avanzaba las propuestas, nunca pensé que en tan breve plazo se lograría un pronunciamiento de tal representatividad. El primero sobre ética común en toda la historia de las religiones, que contiene cuatro directrices irrevocables, elementales y muy

Ahora bien, dicha convergencia religiosa no habrá de ser nivelación sincrética de diferencias, lo cual representaría un irrespeto histórico a las diferentes tradiciones, grandes o modestas, centrales o periféricas, sino habrá de ser convergencia por las puntas, es decir, por lo más fino de cada religión (y aun de toda vida arreligiosa) que es su experiencia mística principal, promotora y terminal del Fundamento último, posibilitante e impelente del poder de lo real, en toda su riqueza de unidad y pluralidad.

Dicha convergencia religiosa mundial tiene nombre: *Kat-holismo*, catolicismo. Un catolicismo radical que consistirá en la praxis histórica de hacerse cada cual todo para todos, para cooperar a la realización humana de todas las personas, y no sólo en la pertenencia institucional a alguna de las tradiciones cristianas<sup>22</sup>.

Quien perteneciére institucionalmente a la tradición cristiana, y más específicamente católica, habrá de ser no más que un agradecido colaborador de la presencia real de Cristo en la historia y en toda realidad<sup>23</sup>, es decir, un místico del Cuerpo Místico de Cristo, que es Plenitud de la realidad (ver Colosenses 1,15-20). Pero toda persona humana --fuere monoteísta, politeísta, panteísta, escéptica, agnóstica o atea- habrá de llevar sus experiencias humanas a Plenitud, a una común Plenitud. Sólo así será posible

---

concretas: Obligación a la no-violencia y respeto a toda forma de vida; Compromiso con la solidaridad y con un orden económico más justo; Obligación a la tolerancia; e Igualdad efectiva entre los sexos. La exigencia fundamental que hay detrás de todo: que todo ser humano sea tratado humanamente" (Entrevista a Hans Küng por Sergio Ferrari, publicada en el Nuevo Amanecer Cultural, año XVI, n° 789, del sábado 21 de octubre de 1995).

<sup>22</sup> Decía Zubiri: "El Cristianismo como verdad definitiva es interior a toda religión. Es la verdad de toda religión. Y por esto la actitud del Cristianismo ante las demás religiones es pura y simplemente la de ser el testimonio presencial, santificante, perenne y expectante de la verdad" (Cf. *PFHR*, o.c., p.365).

<sup>23</sup> "...nunca dejará de haber sobre la Tierra alguien que esté en estado de gracia de Dios. Y entonces hay que decir... que la presencia de una sola alma en estado de gracia de Dios pone sobre la Tierra más bienes que males haya podido acumular la historia entera de la especie humana. Es una presencialidad *perenne*. Cristo la prometió: Estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo (Mt 28,20)" (Cf. Xavier Zubiri, *PFHR*, o.c., p. 345).



una verdadera mundialización como liberación mundial, es decir, como realización plena de la libertad de cada una de las personas que habitamos y habitarán este planeta y sus contornos<sup>24</sup>.

Nuestros humildes sentidos humanos, por inteligentes, tienen "profundas cavernas" que pueden llegar a la incandescencia si se exponen sin prisa pero sin pausa a las "lámparas de fuego en cuyos resplandores" (*Llama*, 3ª Canción) la realidad de las cosas los abrasa y los abraza. En las cosas mismas, bien aprehendidas, bien queridas y trabajadas a fondo, hay una "llama de amor viva que tiernamente hiere el más profundo centro" de nuestra realidad mundial. Llama de amor viva que podría encender el Fuego en torno al que todos los hombres y mujeres volverán a ser hermanos y hermanas<sup>25</sup>, viviendo cada cual su propia vida en Plenitud, después que ese Fuego haya cauterizado suavemente las heridas y llagas que la especie humana se ha inferido y se infiere a sí misma, por no saber cada cual estar ante las cosas con serenidad (*Gelassenheit zu den dingen*, como decía Heidegger), pero con señorío y con libertad ante ellas, como nos dejó dicho Zubiri: "La experiencia radical de Dios es la experiencia de ser libre *en* la realidad. Ser libre es la manera finita, concreta, de ser Dios"<sup>26</sup>.

En definitiva, pues, como resultado de esta meditación, tenemos que la experiencia mística es la experiencia de Dios en la aprehensión primordial, en la apropiación moral de posibilidades y en la celebración

<sup>24</sup> Bergson hizo concluir su libro *Las dos fuentes de la moral y la religión* con un párrafo memorable: "La humanidad gime medio aplastada bajo el peso de los progresos que ha hecho. No tiene la suficiente conciencia de que de ella depende su propio porvenir. A ella corresponde ver si por lo pronto quiere seguir viviendo. A ella preguntarse luego si quiere sólo vivir, o realizar además el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta sobre nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses" (o.c., p. 303).

<sup>25</sup> "Alle Menschen werden Brüder/ Wo dein Sanfter Flügel weilt", dijo Schiller en su *Ode An die Freude*. Y Zubiri, por su parte, escribió: "Las personas humanas son, en cuanto personas, la accesibilidad concreta de la persona absoluta en cuanto persona. Sólo en y por las personas humanas, es Dios formalmente accesible en cuanto persona" (cf. *HD*, o.c., p. 188).

<sup>26</sup> Cf Xavier Zubiri *El hombre y Dios*, pp. 229 y 330.

religiosa de la realidad de cada cosa. Y tenemos que aprehensión primordial, posibilitación moral y fe religiosa no son unos actos entre otros de intelección sentiente, de volición tendente o de sentimiento afectante, sino el apoderamiento del "más profundo centro" de la persona -allí donde se unifican inteligencia, voluntad y sentimiento- por el Poder último, posibilitante e impelente de la realidad de cada cosa. Es decir, por aquella Plenitud que no ha muerto, como el Dios del que habló Zarathustra, sino que nos llama a más realidad y a construir un mundo donde todos y todas podamos alcanzar nuestra plenitud como personas.

El lema, consigna o *leit motiv* de esta nueva moral-mística-religión podría ser: "Plenitud de plenitudes, todo plenitud", un paso adelante desde el "Vanidad de vanidades, todo vanidad" del Qohélet. Y su imperativo categórico: "Actúa como Dios, realizando tu libertad en la creación de más libertad".

Si no logramos encontrar la gracia de vivir así, es de temer que nuestra incipiente y contradictoria mundialización terminará en un marasmo de hastío -en las sociedades opulentas de los ricos epulones- y en un océano de miseria -en las sociedades marginales de los indigentes lázaros-, sobre un planeta devastado más parecido al Brave New World de Huxley o a la Guerra de Todos Contra Todos de Hobbes que a la Nueva Atlántida de Bacon o al Reino de Dios de Jesús de Nazaret.

A este respecto, nuestra misión filosófica no consiste en la mera denuncia de una civilización estupidizada por sus fetiches monetarios y tecnocientíficos ni en el cantar los cantos de cisne del pensamiento débil sino en calzarnos de nuevo las sandalias del tábano de Atenas para ponernos a incordiar a diestra y siniestra la ignorancia contemporánea disfrazada de *know-how*. O quizás nuestra misión sea la de calzarnos las sandalias de Juan el Bautista para seguir clamando en el desierto, preparando los caminos de aquellos "genios místicos" por quienes se nos hará otra vez palpable la Realidad de Dios.

Llegados a donde estamos, quizás podemos comprender mejor, aquí y ahora, la declaración póstuma de M. Heidegger, hecha hace treinta años, sobre el futuro del ser humano en la era de la técnica: "Sólo un Dios puede todavía salvarnos. Nos queda, como única posibilidad, la

de preparar, en el pensamiento y en la poesía, una disponibilidad para la aparición de Dios, o para su ausencia en nuestra declinación; pues nosotros declinamos ante un Dios ausente"<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Entrevista hecha en septiembre de 1966 por el editor y un miembro de la redacción del semanario alemán *Der Spiegel* y publicada el 31 de mayo de 1976, algunos días después de la muerte de Heidegger. Cf. *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, año XXII, n° 66, sept-dic. 1989, p. 285.

# Filosofía y debates feministas

*Mercedes Fernández*

## Introducción

Un debate sobre la liberación no puede obviar que la mitad de la humanidad es de sexo femenino y que la opresión de género es uno de los más monumentales fenómenos de exclusión en la actualidad. Cabría decir en apoyo de esta afirmación que la mayoría de los pobres del planeta son mujeres, y de éstas muchas pertenecen a culturas minorizadas asentadas en zonas rurales, lo que las presenta como un amplio sector humano en el que confluyen y se combinan múltiples caras de la marginación.

Me parece conveniente subrayar que en este fenómeno de relaciones de dominación estamos hombres y no sólo mujeres implicados. Sin adentrarnos en cuestiones más difíciles de evidenciar, podemos apuntar que la pobreza de las mujeres que encabezan unidades familiares está muy directamente relacionada con las actitudes sexistas de los varones en torno a la responsabilidad familiar. Ello nos obliga a afrontar análisis sociales teniendo en cuenta las relaciones entre géneros, sin los cuales cualquier teoría o proyecto de transformación serían profundamente sesgados y no tan liberadores como se pretende<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Janine Anderson en su obra "La feminización de la pobreza en América Latina, Perú, Ed. Red Entre Mujeres Diálogo Sur-Norte", 1994, examina las interrelaciones habidas entre la ausencia de responsabilidad familiar paterna y la creciente pauperización de determinados sectores de mujeres en América Latina, situación a

## Los géneros en el discurso filosófico patriarcal

Son escasos los filósofos de la cultura occidental que han desarrollado teorías acerca de la diferencia sexual. La mayoría de ellos han abordado la cuestión de manera tangencial, lo que exige rastrear meticulosamente sus obras para detectar las alusiones esporádicas a las mujeres. En ambos casos, y salvo raras y honrosas excepciones, se producen dos coincidencias básicas y relacionadas entre sí. En primer lugar, las mujeres son tomadas como una subespecie humana a medio camino entre la humanidad plena, detentada exclusivamente por los varones, y la animalidad. En segundo lugar, los atributos que definen la identidad femenina y masculina son presentados como esencias dicotómicas e inmutables de distinto valor<sup>2</sup>. El contenido de estas oposiciones asimétricas proviene de dualismos metafísicos y epistemológicos aplicados a los sexos, presentes en el pensamiento filosófico desde la antigüedad griega. En estas dicotomías la masculinidad se identifica con el orbe de lo absoluto, de lo autónomo, de la Razón y sus productos más preciados y lo femenino queda inmerso en la esfera de lo relativo, de lo contingente y lo sensorial, vinculado a una humanidad defectuosa o incompleta.

El interés de dar cuenta de estas conceptualizaciones no reside simplemente en una mera denuncia de cómo tematizaron los sexos los

---

la que no es ajena Nicaragua. Los hogares encabezados por mujeres en Nicaragua en el año 1993 representan el 28 % del total. Sobre ellas incide de manera específica la falta de oportunidades para el acceso al crédito, a la propiedad de la tierra, a las transferencias tecnológicas y a la capacitación técnica. Datos tomados del "Informe Oficial del Gobierno de Nicaragua para la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer", Managua, Ed. INIM, 1995.

<sup>2</sup>Una de las constantes en las producciones filosóficas consiste en atribuir a las mujeres tales esencias inmutables, aun en el interior de antropologías filosóficas que defienden el carácter socio-histórico de la realidad humana. Paradójicamente, la historicidad y la socialidad serán privilegio exclusivo de los varones, permaneciendo las féminas sumergidas en un "natural" y ancestral "eterno femenino" que las uniformiza e identifica como género. Cfr: Amorós, Celia: "Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal", Madrid, Ed. Anthropos, 1985 y VV.AA.: "La Filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica", Madrid, Ed. Secretaría de Estado de Educación", 1993.

filósofos del pasado, sino mostrar cómo tales supuestos siguen siendo lugares comunes en nuestras ideas y actividades más habituales. En muchas ocasiones continuamos pensando los sexos recurriendo a toda suerte de "naturalismos" o esencialismos inmutables para justificar las diferencias o, en el peor de los casos, las jerarquías entre hombres y mujeres. No reparamos en la importancia que tienen las experiencias y prácticas humanas en la configuración de nuestras vidas y en la búsqueda de alternativas a situaciones de marginación y sufrimiento.

### **Esencialismos de cuño feminista**

Los movimientos y las teorías feministas han tenido entre sus aspiraciones fundamentales contrarrestar el discurso sexual ancestral que aseguraba una naturaleza femenina y masculina irreductible y ahistórica pero tampoco ellos han sido ajenos a ciertos resabios de esencialismo biologicista.

Algunos postulados del feminismo han intentado rescatar y exaltar las características secularmente femeninas infravaloradas por la cultura androcéntrica, otorgando a las mujeres una superioridad ontológica sobre los varones. Esta dimensión superior radicaría en la capacidad femenina de dar vida y criar a su prole, o en una expresión peculiar de la sexualidad que las convertiría en portadoras de unas potencialidades éticas y políticas emancipatorias por encima de las que ha mostrado tener la masculinidad a lo largo de la historia.

En lo que concierne a la maternidad, el amor maternal y los vínculos con la naturaleza debidos a la capacidad femenina de producir vida, son tomados como el paradigma amoroso por antonomasia frente a la agresividad innata de los hombres, la cual podría ser neutralizada por un supuesto pacifismo natural inherente al sexo femenino. Las mujeres podrían ser, por tanto, las salvadoras de la humanidad al llevar dentro de sí el germen de la transformación utópica de la sociedad. En el ámbito de la sexualidad se ha propuesto una sexualidad femenina natural caracterizada por la ternura, la suavidad, el placer difuso, opuesta a una sexualidad masculina arraigada en un instinto de violencia y de agresión. Estos planteamientos antagónicos

sobre los sexos ha conducido en algunos casos a plantear como irreconciliables las relaciones heterosexuales<sup>3</sup>.

Estos desarrollos teóricos tienen el gran mérito de subrayar valores y prácticas femeninas reales, menospreciados por una cultura patriarcal, que han servido para la reafirmación de la identidad y la autoestima de muchas mujeres en sus procesos individuales y colectivos de lucha contra la opresión<sup>4</sup>. No obstante, es preciso señalar algunos de los grandes inconvenientes. De un lado, el seguir sosteniendo un dualismo irreducible entre los sexos surgido de unas dudosas esencias inmutables, teñidas de ciertas connotaciones biologicistas, que niegan el lugar a la crítica y a la transformación. De otro, proponer generalizaciones homogéneas y sin

---

<sup>3</sup> Aun a riesgo de simplificar las tesis globales de estas autoras, he escogido algunas citas que ilustran los sesgos o ambigüedades esencialistas que, a mi juicio, conviene evitar. Por ejemplo, Wolfgang Harich, militante del llamado Ecofeminismo afirma: "La mujer está llamada como nadie a la pronta solución de los problemas ecológicos. [...] En ella se encarnan la promesa de la paz y el fin de la explotación y de la violencia. Nunca ha dejado de estar en una relación atenta y conservadora con la naturaleza, jamás ha salido de sus ciclos crecientemente violados por la actividad productora". Citado por Paloma Uría, Revista "Viento Sur" núm. 4, Madrid, 1992, p. 95.

Sara Ruddick, feminista estadounidense, en su defensa del pacifismo inscrito en la maternidad, sostiene: "Las mujeres jóvenes que han internalizado el modo de pensar maternal toman como tarea propia las demandas de preservación, crecimiento y aceptación, de las cuales se siguen los compromisos de no violencia [...] No quiero vocear una virtud; simplemente señalar el hecho de que la no violencia es un constitutivo principal del modo de pensar maternal". Citado por Cristina Molina Petit en "Dialéctica Feminista de la Ilustración", Madrid, Ed. Anthropos, 1994, p. 142.

Otra exponente de estos postulados, esta vez en relación a las prácticas eróticas, puede ser la autora Andrea Dworkin cuando defiende que "el deseo masculino se concreta en el asesinato, no en el amor". Citado por Raquel Osborne en "La construcción sexual de la realidad, Madrid, Ed. Cátedra, Colec. Feminismos, 1993, p. 46.

<sup>4</sup> Cristina Molina Petit señala otros valores que es menester reconocerles a pesar de sus sesgos esencialistas, como la crítica al mito de la mujer ama de casa ociosa y la reivindicación de la voz femenina silenciada a lo largo de los siglos. Cfr.: *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Madrid, Ed. Anthropos, 1994.

fisuras<sup>5</sup> sobre las actividades maternas y eróticas que difícilmente pueden ser aplicadas a experiencias de todas las mujeres del planeta y de la historia, lo cual hace un flaco favor al análisis de las experiencias concretas de las relaciones de género e, igualmente, a la búsqueda de alternativas de cambio<sup>6</sup>.

### Sociedad e individuo en la filosofía de Zubiri

Zubiri no desarrolló explícitamente ninguna teoría sobre los sexos, pero no he encontrado en su obra ninguna referencia que muestre una concepción de las mujeres como miembros defectuosos de la especie humana.

Tampoco he detectado las trampas permitidas por la "opacidad"<sup>7</sup> lingüística de los genéricos masculinos -tan utilizados a causa de la aspiración universalista de la filosofía-, que ocultan tras el sustantivo "hombre" la ausencia de las mujeres<sup>8</sup>. Por el contrario, varias de sus

---

<sup>5</sup> En otros sectores del feminismo, muy críticos con el determinismo biológico, también se ha reconocido que en el pasado se usaron los términos "mujer" e "identidad femenina" con una excesiva generalización, obviando la diversidad de situaciones, marginaciones de género y su complejidad. Cfr. Colectivo Federal de Mujeres: "Apuntes sobre la evolución de nuestras concepciones feministas", Madrid, 1988.

<sup>6</sup> La crítica a estas generalizaciones esencialistas y reduccionistas surgió fundamentalmente de colectivos de mujeres negras e hispanas en USA, de colectivos de feministas lesbianas, así como del feminismo latinoamericano. Cfr.: Linda Alcoff: "Feminismo cultural versus pos-estructuralismo: la crisis de la identidad en la teoría feminista", Revista "Feminaria", núm. 4, Buenos Aires, 1989.

<sup>7</sup> Amparo Moreno utiliza este vocablo para señalar la función ocultadora de los genéricos masculinos, que al ser gramaticalmente términos no marcados incluyen a ambos géneros, el masculino y el femenino. La universalidad de los masculinos impide observar que muy a menudo el discurso está elaborado desde una perspectiva masculina, se refiere únicamente a los varones y va dirigido exclusivamente a estos. *El arquetipo viril protagonista de la historia*, Barcelona, Edicions La Sal, 1986.

<sup>8</sup> Esa opacidad posibilita el olvido de la mujer en el discurso filosófico y, siguiendo a Celia Amorós, es más difícil de detectar que las tematizaciones discriminatorias más elaboradas sobre el sexo femenino. El rastreo exhaustivo de ese "lugar vacío" en ocasiones da como resultado el descubrimiento inesperado de la existencia femenina que obliga al filósofo a rearticular contradictoriamente sus postulados generales sobre la realidad humana. "[...] emerge (la mujer como 'logos') a veces en



categorías ponen en entredicho algunas de las bases sobre las que se han edificado discursos filosóficos y religiosos que piensan lo femenino y la mujer como una esencia intemporal e inferior a la humanidad masculina, legitimando así la exclusión de las mujeres de la toma de decisiones sobre la dinámica social y sobre muchos aspectos de sus propias vidas. Tanto es así que las nociones de inteligencia sentiente y de socialidad que este filósofo nos ofrece, se presentan especialmente adecuadas para evitar toda suerte de esencialismos que entorpezcan la comprensión de los complejos dinamismos humanos.

Para Zubiri, la característica propiamente humana es la actividad sensorial y no la racionalidad o la conciencia. A diferencia de otros animales, el sentir del ser humano no se encuentra sometido al mecanismo instintivo sino que se trata de una sensibilidad que le permite sentir las cosas, los demás humanos y a sí mismo como reales. Los animales humanos son fundamentalmente animales de realidades, no animales instintivos, son seres de inteligencia sentiente en los que la sensibilidad y la inteligencia están íntimamente imbricados.

Precisamente en este fenómeno radical reside la socialidad humana. Por su debilidad instintiva, por su peculiar sistema psicobiológico, los seres humanos necesitan que los demás se introduzcan físicamente en la vida de cada recién nacido, no sólo para garantizar la sobrevivencia de la especie sino para configurar humanamente su estructura sentiente, para modular de un modo humano su apertura a la realidad, es decir, sus sentimientos, sus conductas, su capacidad lingüística, en definitiva, sus respuestas. "Al ser el hombre animal de realidades, precisamente por su dimensión de animal, está abierto a lo que en realidad forma parte de su vida, en la que ya están los

---

el discurso masculino, como una isla en el océano, como lo gratuito e inexplicable, lo que inesperadamente se encuentra sin haberlo buscado, y el discurso se configura siempre alrededor de ese islote bajo el signo de la perplejidad, de un oleaje confuso y recurrente que quiere erosionar y tiene a la vez que reconocer contornos, tallar recortes en el discurso para conceptualizar lo imprevisible, el reino dentro de otro reino. ¿Qué hacer con él?". Op. cit. p. 27.

demás"<sup>9</sup>. Esta presencia física de los demás en la estructura sentiente es anterior a cualquier toma de conciencia o vivencia subjetiva.

Toda socialización tiene su raíz, por tanto, en esa humanización primaria que permite a la persona que surge a la vida ser modelada por el "haber" humano concreto recibido del colectivo en el que nace. Se trata de un "haber" cristalizado en instituciones como hábitos, costumbres, idiomas, normas, ritos, creencias, mentalidades, tradiciones ... que constituyen hábitos asignados, con las cuales los seres humanos son socializados en el seno del grupo en el que nacen. Los demás, con este sistema de acciones habitualizadas socialmente, con sus maneras de sentir, hablar, pensar, de actuar, organizan físicamente la apertura a la realidad de cada hembra o macho de la especie humana.

La sociedad no es, por tanto, mera suma de individualidades autónomas y naturalmente libres. El vínculo social no es un pacto acordado voluntariamente por individuos plenamente conscientes y racionales, como proclama la filosofía clásica liberal. Para llegar a ser individuos humanos, para tener una identidad personal, o una subjetividad propia, hemos ido siendo físicamente socializados en un sistema de hábitos propio de una comunidad.

Desde esta perspectiva, la socialidad es anterior a la individualidad. Antes de la aparición del Yo o identidad personal está presente el vínculo social. También el Yo, por consiguiente, está modulado por los demás, es algo recibido de los otros. Antonio Gonzalez interpreta en estos términos a Zubiri: "Lo primero del hombre no es su individualidad sino su socialidad. Y la individualidad no es un carácter abstracto del hombre, sino que surge de su realidad específica y social"<sup>10</sup>. No se llega a producir la configuración de la personalidad de cada cual sin un previo proceso de socialización.

En la apertura a la realidad el ser humano ha de irse haciendo cargo progresivamente de la realidad transmitida por los que le rodean, ha de tomar posición ante sus acciones, ha de apropiarse de su realidad. El ser humano

---

<sup>9</sup> Zubiri, Xavier.: *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1979, p. 236.

<sup>10</sup> Gonzalez, Antonio: "El hombre en el horizonte de la praxis", San Salvador, ECA, 1987, p. 77.

está obligado a optar en su vida, a determinar sus acciones, en las cuales los otros ya se han introducido previamente. En este sentido somos autores de nuestra realidad, tenemos libertad de transformación individual y social, aunque, como dice Zubiri, siempre dentro de límites muy estrechos<sup>11</sup>.

La apertura a la realidad determina que los sistemas sociales sean empresas siempre inacabadas e inacabables y que los sujetos particulares no constituyan figuras idénticas y repetitivas, sino procesos de vida singulares, a pesar de la insoslayable impronta social que los posibilita. Zubiri afirma en ese sentido que "nunca estaremos seguros de haber agotado los tipos posibles de sociedad humana. La sociedad humana, como la propia realidad de cada hombre, está constitutivamente abierta"<sup>12</sup>.

En lo concerniente a la singularidad de las individualidades humanas sostendrá que "nada hay *simpliciter* repetible en los seres vivos, y mucho menos en los seres humanos. Cada hombre tiene matices propios en todas sus notas, tanto orgánicas como psíquicas, tanto naturales como apropiadas"<sup>13</sup>.

### Identidades de género y transformación social

Voy a abordar algunas de las consecuencias que para la teoría y la práctica feminista pueden tener los postulados zubirianos, y que, a su vez, constituyen cuestiones centrales de los debates feministas contemporáneos.

#### -1-

La constitutiva apertura a la realidad de todo humano impide acudir a explicaciones biologicistas exhaustivas de las identidades y relaciones de género. La socialidad exigida por tal apertura humana a la realidad es, por tanto, un interesante punto de partida filosófico para dar cuenta del carácter eminentemente social de la feminidad y masculinidad, pues antes de la adquisición de una identidad sexual, antes de tener conciencia de ser mujer o varón, los demás se introducen físicamente en la vida de los recién nacidos

---

<sup>11</sup> Zubiri, Xavier: "Hombre y Dios", Madrid, Alianza, 1979, pss 75-88.

<sup>12</sup> Zubiri, Xavier: "Sobre el hombre", Op. Cit. p. 252.

<sup>13</sup> Ibíd. p. 192.

con un "haber", con unas prácticas institucionalizadas de manera diferente para hombres y mujeres. La impronta de género está presente en todo tipo de hábitos, costumbres, en el lenguaje, en los gestos, en los tonos de voz. No existen esencias masculinas o femeninas inmovibles, existen modos de vivir, de sentir, de pensar, de querer, de actuar, modulados básicamente por las acciones genéricas habitualizadas en cada grupo social y en cada época histórica.

Esta visión exige que, como ya lo postularon las teóricas feministas de la década de los sesenta con el lema "lo personal es político", para cualquier intento de transformación de las prácticas de género hayamos de explorar en todos los ámbitos de la vida: en las políticas de gobierno, en los sistemas jurídicos, en las estructuras macroeconómicas, en las ideologías transmitidas en las escuelas o en los medios de comunicación, en las producciones científicas y filosóficas. Pero también hemos de indagar en nuestras más íntimas y arraigadas experiencias personales, en los procesos de socialización de las niñas y niños en el seno familiar, en nuestras conductas y hábitos más cotidianos, en nuestras concepciones y prácticas eróticas, en nuestra manera de amar, pues ellos son elementos fundamentales del sistema social.

-2-

Una concepción dinámica y abierta de la estructura sentiente humana, se enfrenta a cualquier pretensión inmovilista de las habitudes de género. Son las prácticas sociales e históricas las que las generan. Las mujeres y los hombres se desenvuelven en sistemas de habitudes concretos y dinámicos que configuran de una manera peculiar su apertura al mundo. Son procesos que, aunque institucionalizados y estables, están igualmente sujetos a cambios y transformaciones de distinto alcance y velocidad. Los sistemas de sexo-género<sup>14</sup> adquieren características específicas según la época y la

---

<sup>14</sup> Tomo prestado el término que Gayle Rubin propuso en "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", en Rayna R. Reiter (comp), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva Yoor, Montly Review Press, 1975. Con él quiere indicar que las relaciones entre hombres y mujeres, en función de su sexo, se inscriben en una red de relaciones sociales más amplia. No obstante, no pretendo ofrecer una definición precisa y rigurosa de los mecanismos básicos de funcionamiento de un sistema patriarcal. Intuyo solamente que la idea de "sistema

cultura en la que se desarrollan. Por este motivo, las actividades de género, y las relaciones de poder implicadas en ellas, hay que abordarlas en su historicidad, en sus cambios, pues no se manifiestan de manera idéntica permanentemente.

-3-

No existe un individuo natural inmune a las acciones sociales. Los individuos son forjados progresivamente por los sistemas de hábitos, por la intromisión de las acciones genéricas vehiculadas por los demás en las acciones de los que surgen a la vida. Y el género ha constituido una de las hábitos sociales más relevantes en la configuración de las subjetividades en la mayor parte de las sociedades conocidas a lo largo de la historia de la humanidad. No obstante, la identidad de género se halla entrecruzada con otros aspectos provenientes del contexto social en el que se desenvuelven los individuos, como pueden ser la clase o la etnia, por mencionar sólo dos que están atravesados por graves injusticias sociales.

Ello nos debe alertar contra generalizaciones simplificadoras y etnocéntricas sobre la experiencia femenina, solamente aplicables a algunos sectores, así como contra el olvido de las múltiples y concretas maneras en que se vive la identidad y marginación de género en distintos grupos y comunidades.

-4-

Los comportamientos humanos no son respuestas mecánicas. Aunque ninguna persona pueda eludir los estreñimientos de género, éstos no sobredeterminan las conductas individuales de manera inexorable. La acción creativa y transformadora tiene cabida en la vida humana aun dentro de los márgenes impuestos socialmente. Los seres humanos estamos obligados a optar, nuestras acciones concretas no están determinadas ineludiblemente ni por lo biológico ni por lo social. Sin esta posibilidad de elegir difícilmente podríamos desafiar lo instituido. Negando el carácter

---

de hábitos" ofrecida por Zubiri y su noción de "poder" puede dar mucho juego para conceptualizar las relaciones de opresión en general, y en particular las de género.

autónomo y activo de todo ser humano difícilmente podríamos pensar en ser autoras y autores de alternativas de transformación social e individual<sup>15</sup>.

Por esta constitutiva apertura de todo individuo humano, los miembros de la especie, aun compartiendo circunstancias comunes con otros y otras del grupo al que pertenecen, son diversos, no idénticos. Tal diversidad produce tantas formas de vivir la opresión de género como individuos mujeres hay, por lo que el malestar y la rebeldía contra el sistema de poder vigente puede manifestarse en diversos modos y grados. Esta diversidad nos advierte contra las actividades políticas que establecen rígidas jerarquías entre las que poseen "conciencia de género" y las demás mujeres, o entre las que responden al estereotipo de "feminidad natural" y las que no. Con prácticas políticas culpabilizadoras difícilmente puede resultar sensibilizador un movimiento de liberación.

-5-

No podemos apelar a un sujeto social oprimido inmanente al desarrollo histórico y llamado a ser el protagonista de la historia. Aunque este tipo de ideas, de cierta tradición marxista<sup>16</sup>, pueda funcionar como activador del orgullo personal y colectivo, ninguna variedad de feminidad o feminismo constituyen esencias liberadoras en sí mismas, ajenas a las prácticas concretas que se realizan. Las mujeres, como otros grupos marginados, no quedamos a salvo de ejercer exclusiones y prácticas injustas de índole racista, clasista o patriarcal contra otras personas o grupos. No hay una esencia

---

<sup>15</sup> Este punto de vista se enfrenta a ciertas interpretaciones posestructuralistas que, queriendo rechazar el determinismo biológico, postulan la sobredeterminación social. Al tomar a los individuos como meras construcciones de los discursos y las prácticas sociales dominantes, niegan, a su vez, la intencionalidad o la autonomía individual en el engranaje social. Cfr. Linda Alcoff, op. cit.

<sup>16</sup> El freudomarxismo de Marcuse y Wilhelm Reich volvió su mirada utópica hacia el sexo femenino ante la neutralización de las capacidades de rebeldía del proletariado de los países industrializados. El Eros, y la mujer como representante sublime de él, será revestida como el nuevo sujeto revolucionario contra la razón instrumental destructiva de los sistemas capitalistas. Un valioso estudio de esta corriente filosófica ha sido realizado por Alicia Puleo: *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía contemporánea*, Madrid, Ed. Cátedra. Colec. Feminismos, 1992.

femenina benéfica ni una hermandad de género subyacente a las conductas, las opciones y a las circunstancias que generamos en nuestras interacciones sociales, inclusive en el seno de las organizaciones feministas.

En lo que se refiere a la cultura masculina dominante, no constituye necesariamente una realidad metafísica maligna que contamina todo lo que toca. Puede haber actividades y formas de vida masculinas que también ofrezcan posibilidades para un mejor modo de relación humana. Es preciso detectar lo positivo que podamos encontrar en ellas y traducirlas en posibilidades para el presente y el futuro.

Esto no quiere decir que no debamos rescatar, y proponer como alternativas, experiencias y valores femeninos que, aunque desarrollados en la subordinación, pueden ser muy importantes para una cultura solidaria. Pero también parece importante tener en cuenta que el cuidado de los desprotegidos, el amor dirigido a quienes nos rodean y la preocupación por las relaciones personales -valores y conductas atribuidos al rol de las mujeres, cuando menos en la cultura occidental- siempre se inscriben en unas redes de relaciones de poder. Si aceptamos que tales comportamientos han podido llevarse a cabo, en cierta medida y no sin conflictos, en un espacio de minusvaloración social como el femenino y por imperativo social, cabe pensar que se precisa algo más que postularlos para posibilitar su generalización a todos los órdenes de la sociedad.

Todo ello nos sitúa frente a los fundamentos del poder y los retos de cómo detectarlo, cómo acceder a él y cómo hacerlo operativo de tal manera que no genere nuevas formas de sometimiento, tanto en los ámbitos más relacionados con la vida personal y afectiva como en otras esferas de poder político y económico. Tema complejo que apenas se aborda superficialmente en este trabajo y que, sin embargo, está siendo una cuestión medular en las polémicas feministas de la actualidad, planteada a partir de la evaluación de la trayectoria del feminismo de las últimas décadas.

Lo que nos identifica hasta el momento a todas las mujeres consiste en las variadas circunstancias sociales y vitales producidas por el dominio masculino que nos incapacita, de diversos modos y grados, para ser autoras de nuestras vidas. No obstante, la transformación social requiere de la unidad

y la organización de las mujeres, la cual no es proporcionada por el hecho de compartir una misma anatomía ni una identidad femenina ahistórica ni tan siquiera únicamente por poseer una condición común de oprimidas.

La unidad es algo que hay que conquistar, lo cual implica una voluntad política y un reconocimiento de una situación común de opresión por estar sometidas a estructuras sociales que asignan una condición subalterna a las mujeres por el simple hecho de serlo. El contenido concreto en el que se manifiesta la subordinación femenina puede variar de unas sociedades a otras, pero también puede tener rasgos coincidentes, especialmente en el seno de una misma cultura, por ser, precisamente, resultado de tales condiciones subalternas. Habrá que detectarlos y explicarlos en cada caso, con los recursos empíricos necesarios y no redescubriendo esencias femeninas intemporales.

Esta unidad requiere, por tanto, pactos femeninos de distinta índole y alcance que pongan de relieve los aspectos y demandas comunes y concretos en los que se identifican, respetando las diferencias individuales y grupales. En la medida en que un sistema de dominación masculina ha obstaculizado y minimizado la capacidad de opción y de pacto de las mujeres, los compromisos y las reivindicaciones colectivas femeninas suponen un punto de partida, por el mero hecho de hacerlos efectivos, de gran valor antiautoritario y democrático. Otro tema a evaluar sería la capacidad que están teniendo los distintos movimientos de mujeres para materializar los pactos en las instituciones y prácticas, así como la influencia que tienen en sus propias identidades individuales y de grupo.

En cualquier caso, dichos pactos exigen grandes esfuerzos de reflexión y análisis crítico de estructuras sociales, experiencias e ideas, que sensibilizan de forma radical y revolucionaria contra las relaciones discriminatorias de género inscritas en las fibras más íntimas de nuestra personalidad. Cabe decir aquí que desde posiciones feministas no esencialistas se hace más viable operar políticamente a favor de la revisión de otro tipo de actitudes excluyentes, así como del fortalecimiento y la confluencia de diversas concepciones y movimientos sociales antidiscriminatorios.



Finalmente, ya lo he venido apuntando, los varones tienen privilegios sobre las mujeres por el hecho simple de ser varones. Evidentemente, una minoría detenta el poder político y económico y tiene prerrogativas sobre otros varones y sobre las mujeres en general, lo que los hace responsables de todo tipo de opresiones. Sin embargo, el género masculino ofrece privilegios a los varones sobre las mujeres de su mismo grupo social e incluso sobre mujeres de clases sociales económicamente privilegiadas.

Por sostener este tipo de planteamientos se critica a los movimientos de mujeres y a las organizaciones feministas de dividir las fuerzas alternativas o de ejercer una lucha entre sexos. Pareciera que las relaciones entre hombres y mujeres continúan siendo pensadas en términos de un esencialismo de clase o étnico que se traiciona de alguna manera. No hay ningún vínculo inmutable subyacente a las acciones humanas que determine a las mujeres a estar del lado de los hombres de su misma clase o comunidad. Lo que ocurre es que muchas mujeres siguen sintiendo que su voz y sus demandas no son atendidas, e incluso son obstaculizadas. El menosprecio de la palabra y de las capacidades femeninas, por destacar dos de los elementos menos brutales del sexismo, continúan siendo actitudes cotidianas entre los varones que aspiran a transformar profundamente las relaciones sociales.

Quiero concluir poniendo de relieve que en el seno de grupos discriminados, y entre distintos movimientos de liberación, también se producen relaciones excluyentes, y no sólo de género. Contra ellas hemos de prevenimos llevando a cabo prácticas respetuosas con la pluralidad y la diferencia, críticas con las jerarquías injustas. Ello implica tensiones, conflictos y desequilibrios que hacen más compleja la práctica política. Pero siempre es mejor reconocer y anticipar problemas que pretender atrincherarse en esencias liberadoras, patrimonio de un solo grupo oprimido, que, al no pertenecer al mundo humano, inmunizan contra toda crítica y promueven viejas y nuevas relaciones de opresión.

# **Poder y política en el contexto de la mundialización**

*Judit Ribas*

La política está en crisis. Esto hace necesario preguntarnos por los presupuestos, conceptos, teorías y prácticas que la envuelven en el contexto de la mundialización. Nuestra indagación se basará en tres preguntas: ¿en qué consiste la "realidad política"? ¿qué presupuestos operan cuando hablamos de política? ¿qué conceptos alternativos podemos aportar?

Es urgente reconceptuar toda una serie de términos tales como política, socialidad, fuerza, comunidad, cuerpo social, libertad, para no deslizarnos por el camino de lo sabido que justifica el actual estado del mundo. En el contexto de la mundialización se plantean nuevos problemas, situaciones originales que no aparecen en el contexto de los estados. Por ello operar con un concepto de política que tiene como referente al estado y con un esquema del poder que visualiza únicamente el poder estatal resulta muy inadecuado.

## **1. Poder y poder político**

"En el universo de ideas de los ilustrados el poder se entiende como un derecho individual originario, que se cede para constituir una forma de gobierno basada en la soberanía del pueblo. El poder lo detentaría el individuo concreto, que lo entrega, parcial o totalmente para

contribuir a la constitución de un poder político"<sup>1</sup>. Esta consideración del poder es, por supuesto solidaria de la concepción ilustrada de sociedad, en la que se concibe que lo primario es el individuo, quien por obra y gracia de una unión de voluntades establecería la sociedad.

Desde este punto de vista el poder parece ser un atributo, algo que se puede intercambiar, como la riqueza. Para este enfoque, que sigue teniendo amplia vigencia<sup>2</sup>, el poder político arrancaría del pacto social. De este modo la filosofía política, al reelaborar continuamente el tema del contrato social, ha reducido el tema del poder político a una supuesta unión de intereses o a una transacción en la que no se acaba de definir muy bien lo que se intercambia. Admitiendo que el principio de toda sociedad es el contrato o el reconocimiento, se coloca de modo inamovible la política bajo el signo de la ley y el derecho. Este tipo de concepción conlleva una aceptación implícita del poder existente, puesto que al conceptuarlo como fruto del consenso, del pacto o reconocimiento, supone -contra toda evidencia- que está "al servicio de la comunidad", dejando fácilmente la puerta abierta a los diversos tipos de autoritarismo<sup>3</sup>.

Tomando el reconocimiento como acto primario se pone en la constitución de lo social un acto vivencial o intencional, dejando de lado la posibilidad de que se pueda tratar de una vinculación estrictamente física<sup>4</sup>. Si todo queda en el terreno de las intencionalidades, ¿dónde está la referencia a los hechos físicos? ¿qué significa "reconocer"? ¿qué nos damos -o quitamos- entre nosotros cuando nos otorgamos el supuesto

---

1 Jone Dorronsoro et alia "Mujeres, poderes, y otras historias" p. 1.

2 Jean Yves Calvez *Politique* Arbor, Aubier, Paris 1995

3 Calvez Op. cit. p. 55, es una muestra de interpretación del poder político como subordinado al bien común. Para Calvez el reconocimiento, cuando "quiere permanecer", se torna un fin para todos aquellos que toman parte en él. Así explica el autor la aparición legítima del bien común alrededor del cual se funda la supuesta sociedad política. "*La reconnaissance constitutive devient, par cette permanence (durée), communauté (...) elle désigne ce lieu ou nous vivons sauvegardés en somme de la violence*" (35).

4 Zubiri *Sobre el hombre*, Alianza ed. Madrid 1986 p. 271

reconocimiento? ¿Sólo se puede hablar de sociedad donde hay reconocimiento? ¿No habrá un nivel más radical, en virtud del cual quedamos afectados por las acciones de los otros, sea que estos otros nos reconozcan o no?<sup>5</sup>

## 2. Qué se entiende por *política*

Algunos movimientos de liberación hace tiempo que cuestionan como insuficiente la definición de política en virtud de la cual ésta queda circunscrita a las actividades que tienen que ver con el estado (instituciones estatales, gobiernos..., es decir, lo que todo el mundo reconoce sin dificultad como "público"), pues perciben que hay una relación algo complicada entre "política" (estado), y "lo político",<sup>6</sup> que definen como el conjunto de las interacciones humanas tejidas sobre una trama de relaciones de poder y desigualdad. Así, entendida de este segundo modo, la política queda vinculada al ejercicio del poder en cualquier ámbito: universidad, partido, cárcel, hospital, psiquiátrico, empresa, etc.

Desde esta perspectiva, en la que se sitúan los movimientos radicales, aparecen como políticas actividades que, por no tener relación directa con el gobierno<sup>7</sup>, no serían catalogadas como tales según la definición clásica. Por esto la teoría feminista, por ejemplo, puede

---

5 Antonio González en su reciente tesis doctoral aborda estos temas y concluye, interpretando a Zubiri, que la sociedad no es necesariamente un término correlativo al Estado, como parece que se prejuzga en la mayoría de las corrientes de la filosofía social, sino un hecho físico basado en la actualidad de unos seres humanos en la vida de otros seres humanos, conceptualización que permite analizar con mucha mayor radicalidad, el hecho de la mundialización y todas sus ideologizaciones (éticas, sociales, políticas, etc.). Para abordar el ámbito político me basaré en varias de sus sugerentes consideraciones.

6 A menudo ambos términos son empleados en sentidos diferentes. Cfr. "Las mujeres ante, con, contra... el poder político" p. 84. San Salvador.

7 en su sentido tradicional. Sí con el "gobierno" tal como lo define, en la misma línea radical Michel Foucault (*El sujeto y el poder* p. 103).

caracterizar a la familia como institución política, pues "sirve al mantenimiento y a la reproducción del orden social vigente"<sup>8</sup>.

La filosofía de la liberación<sup>9</sup> insiste en el carácter políticamente situado de toda acción humana<sup>10</sup>, y lo hace con el ánimo de evidenciar las relaciones de poder y dominio que existen; y de construir un tipo de análisis que permita estudiarlas desde la sociedad que hoy tenemos. Ahora bien, hay que caracterizar con cautela de donde viene y en qué consiste específicamente el momento político, puesto que si bien la definición tradicional que circunscribe la política a las acciones relacionadas con el estado como institución resulta insuficiente, también lo resulta una definición vaga como la que entiende por política "todo lo relacionado con el poder".

En resumen, muchas veces se asume, acríticamente, que los hechos políticos por excelencia son los gobiernos y los estados. Los movimientos de liberación, feministas y alternativos se mueven dentro de una concepción más amplia, según la cual "hecho político" es todo lo que crea, reproduce o pone en crisis el poder establecido, sea del tipo que sea. Ahora bien, ¿de dónde surge este momento de poder que parece inherente a toda acción humana?

### 3. Politicidad, socialidad, publicidad

En la mayoría de enfoques, no aparece la estricta continuidad que hay entre lo social y lo político. "Todo lo que el hombre hace en relación a lo social es estrictamente político", sostiene Ellacuría. La mayoría de las veces también, se sobreentiende que "lo político" va unido al poder, pero no se explicita ni se problematiza de dónde surge este poder y cuál es su fundamento. De momento comencemos por señalar que nuestra concepción de la politicidad pende del modo como entendamos en qué consiste esto que llamamos "sociedad".

---

8 "No es casualidad -prosiguen- que su funcionamiento esté regulado por leyes y su existencia protegida por las políticas estatales" (Judit Astelarra comp. *Mujeres y política* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1992 p. 91).

9 Ellacuría, por ejemplo.

10 desde la teoría de la ideología.

Xavier Zubiri da unas claves importantes para comprender qué es lo específico de la realidad social en correlación con la cual se halla lo político. Entiende la raíz de la socialidad como un "estar afectado por los demás en tanto que otros"<sup>11</sup>. Cada uno de nosotros estaríamos incorporados<sup>12</sup> al cuerpo social por un mecanismo de despersonalización, que funda la publicidad. Las cosas sociales son públicas, pero no en virtud de contrato o de reconocimiento, o por obra y gracia de una voluntad o suma de voluntades, sino porque son "realidad hecha común"<sup>13</sup>. Aquí el "hecha" es muy importante, porque no se trata de una unidad natural, derivada de la especie, sino de una unidad lograda gracias al dinamismo de la despersonalización. La realidad se hace común, se comuniza, por un dinamismo de apropiación. La sociedad no se funda directamente en las personas. Como ha mostrado Antonio González, constituye un momento estructural de ellas: el momento de actualización de los demás en mis acciones. La socialidad en cuanto tal envuelve a los otros justamente en tanto que otros, es decir, en forma despersonalizada<sup>14</sup>.

Los enfoques clásicos de filosofía política podrían estar de acuerdo en que la base de la politicidad sea la publicidad, pero no entenderían lo público como "fruto de una realidad puesta en común", sino como fruto de un encuentro de voluntades o como producto de la razón.

La política se refiere pues de algún modo al ámbito público. Ahora bien, ¿dónde está el límite entre lo que es o no político? La familia, por ejemplo, ¿pertenece al ámbito de la vida pública o privada? Estaremos en condiciones de contestarlo una vez hayamos averiguado

---

11 Xavier Zubiri *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza ed., Madrid, 1989. p. 256

12 ¿Cómo se da esta incorporación? Zubiri afirma que "por tradición, aspiración y conspiración" Ibid p. 264.

13 Ibid p. 257

14 Ibid p. 256

como se "hace común" una realidad. Esto nos lleva al tema de las hábitos.

#### 4. La estructuración de hábitos

El todo social es una entramado de acciones humanas que se perpetúa en el tiempo como continuidad de unas prácticas históricas sistematizadas en hábitos. Según acabamos de señalar, "el sistema social no está integrado directamente por personas, sino por un momento de su realidad: las hábitos sociales. Es sistema de hábitos, es decir, de haberes, y no un sistema de realidades humanas"<sup>15</sup>.

Las realidades humanas no son momentos del sistema social. Solamente las hábitos lo son. La base de la estructura social es, pues, el sistema de hábitos<sup>16</sup>, y lo esencial de la realidad social es la afectación de nuestras acciones por las de los otros. Ahora bien, estos otros no se hallan presentes en nuestras acciones de modo personal, sino que son sus acciones, fijadas en hábitos, las que estructuran a su vez nuestras acciones.

El momento social de la acción humana consiste en que ésta sea expresión de los demás. El momento ético lo constituye el que la acción sea apropiación de una posibilidad. El momento político lo constituiría la

---

15 Antonio González *Un solo mundo*. Univ. Comillas, Madrid 1995 p. 368

16 "Lo social es pura y simplemente una unidad de vinculación de los hombres como forma de realidad. Mi realidad en tanto que realidad está afectada por los demás hombres en tanto que realidad. Esto es lo que confiere carácter físico y real a la sociedad sin darle el carácter de sustancia. Esa afección es un modo real y físico, es una hábitud, una hexis".(...) "Lo que constituye el fenómeno social no es la presión, sino la alteridad en tanto que está modulando entitativamente desde los demás hombres mi propia realidad humana". Contra la sustantivación del poder (paralela a la sustantivación de la sociedad). Según Zubiri lo que constituye el fenómeno social es el haber humano recibido. El hombre se encuentra en la condición de estar circundado y circunscrito por él. (...) La realidad del haber humano en tanto que realidad es lo social, y en tanto que transmitido es tradición (X. Zubiri, *Sobre el Hombre* p. 265), y -podíamos agregar- en tanto que fuerza es poder.

fijación de la acción, fijación que puede darse -o no- dentro del campo institucional. El juego político en este nivel se jugaría en el terreno de la cristalización de las habilidades.

## 5. El cuerpo social

Por las habilidades nos incorporamos al cuerpo social. No se trata de una "integración", puesto que la realidad humana no queda nunca plenamente subsumida en el sistema social porque es siempre una realidad autónoma. Lo que está integrado al sistema social no es la persona como tal, sino que lo que la hace pertenecer al cuerpo es sólo la estructuración de su acción. Por ello las personas no pueden ser reducidas a meras "notas-de" la sociedad<sup>17</sup>. La integración del ser humano a la sociedad es siempre parcial, y se realiza por las habilidades. Es, además, una integración física porque los haberes son modos de vivir y actuar, por tanto estrechamente vinculados a la sensibilidad<sup>18</sup>.

La sociedad, tal como la define Zubiri, es sistema de posibilidades y tiene carácter físico. "Es cuerpo social, es decir, sistema de posibilidades sociales"<sup>19</sup>. El sistema determina las habilidades y la función que cada nota desempeña en él<sup>20</sup>. El cuerpo social, en tanto que sistema de posibilidades, constituye un mundo, nuestro mundo. Es un "topos", un lugar, no solamente en el sentido físico, pero también en éste. Una topicidad es algo que está ahí. Pero ese estar ahí tiene un carácter constitutivamente dinámico porque "no es estar ahí como una columna dórica, sino que es un sistema de posibilidades. ¿Posibilidades para qué? Para la vida de cada uno y para la convivencia de todos ellos"<sup>21</sup>. Es en la acción donde nos constituimos como cuerpo social.

17 Antonio González *Un solo mundo* p.371

18 A esta dimensionalidad física de las habilidades apunta Foucault cuando se refiere a una "red institucional de secuestro". Podríamos agregar, para no ser tan pesimistas, que puede ser -y es en demasiados casos- secuestro, pero que se puede en la misma medida convertir en "red institucional de liberación".

19 Xavier Zubiri *Estructura dinámica de la realidad* p. 257-261

20 Antonio González *Un solo mundo* p. 369

21 Ibid



La corporeidad es la actualidad como principio de presencialidad. Es importante entender este enfoque para no pensar que se está cayendo en el substancialismo. No se trata de eso, sino de una estructura. El sistema social tiene un carácter estricto de corporeidad porque cada habitud social es una "habitud-de" las demás habilidades. El sistema de las habilidades sociales no consiste en una mera coordinación extrínseca, sino en co-determinación. He aquí donde se fundan las analogías con la solidez y el organismo. Por otra parte, la metáfora del cuerpo social sirve para entender que nuestro cuerpo de humanos no termina en nosotros, algo que vienen repitiendo con insistencia las y los ecologistas.

Zubiri señala, además, que "el sujeto de la historia es el cuerpo social en cuanto tal"<sup>22</sup>. La sociedad no es producto de la historia sino viceversa. En esto, como en tantas otras cuestiones, le lleva la contraria a Hegel: el sujeto material de la historia es la estructura social<sup>23</sup>.

Si la socialidad estudia las relaciones entre los seres humanos y las cosas en tanto que otros, la politicidad tendrá que estudiar este "topos" del cuerpo social del que surgen las habilidades. Y si, tal como ha mostrado Antonio González, hoy día la configuración del cuerpo social tiene alcance planetario, la política actual no se debe encerrar en el dibujo plano de la "polis" sino que debe aspirar a alcanzar el volumen del globo terráqueo. A esto puede contribuir el no perder de vista que las habilidades que nos constituyen como cuerpo social son constructas.

En resumen, con Zubiri proponemos que: a) no hay "espíritu objetivo", sino "topos" b) el "topos" no es una realidad *en sí*, sino sistema de posibilidades, c) este sistema de posibilidades no es objetivo ni objetivado, sino que está actualizado en el sistema mundial de habilidades que conformamos todos los seres humanos.

## 6. El poder como efectividad social

Estas reflexiones tienen muchas repercusiones prácticas. Tomemos, sin más un ejemplo. Los diferentes feminismos suelen

---

22 Xavier Zubiri *Estructura dinámica de la realidad* p. 266

23 Ibid.

interpretar que, excluidas del poder político y sometidas al poder genérico de los varones, las mujeres somos objeto, y no sujetos, de poder. Sin embargo, si adoptamos la perspectiva de que el juego del poder político se juega en la fijación de las hábitos, nuestro papel aparece como mucho más activo y, por lo tanto, como menos "inocente"<sup>24</sup>.

Los sistemas de discriminación se basan en hábitos concretas que todas coadyuvamos a perpetuar. El análisis para superarlos no puede partir de un estudio de las conciencias o de las intencionalidades. Esto es lo que se presiente cuando se afirma que "el poder" modela a las personas sin que éstas tengan ninguna o casi ninguna capacidad de oponerse a esta modalización. No es "el poder" sino los otros, con sus prácticas, acciones e instituciones, los que modalizan nuestro ser. Analizando las prácticas sociales van a aparecer las relaciones de poder. Se trata de relacionar unas prácticas con otras prácticas<sup>25</sup>. Esto por una parte. Pero, por otra, resulta que en dichas prácticas los humanos actualizamos unas posibilidades, las hacemos nuestras por apropiación. "En el hacer suya una posibilidad y desechar otras existe una elección más o menos libre; y en esa elección y como resultado de ella, la posibilidad apropiada se apodera del hombre"<sup>26</sup>. Si "lo que hace de una hábito una hábito social es la intervención de los otros (en las hábitos sociales estoy afectado por los demás)"<sup>27</sup>, lo que haría de una hábito una hábito política sería el dominio de los otros.

En la política tomada en este sentido de efectividad social podemos distinguir tres niveles: actos o acciones, relaciones de poder e instituciones. El momento que todo el mundo reconoce como político es el tercero, el de las instituciones. Lo podríamos denominar "política en

---

24 puesto que "un sistema de discriminación no significa carencia de poder del grupo oprimido, ni tampoco una total falta de responsabilidad en el mantenimiento de estas relaciones de poder" Jone Dorronsoro et alia "Mujeres, poderes y otras historias" p. 3.

25 cfr. Foucault *Un diálogo sobre el poder* p. 68

26 Xavier Zubiri *Estructura dinámica de la realidad* p. 249

27 Xavier Zubiri *Estructura dinámica de la realidad* p. 255 y Antonio González *Un solo mundo* p. 297

sentido estricto", pero advirtiéndolo que "no hay que identificar el poder político con el poder institucional, igual como no hay que identificar la participación política con la participación electoral".<sup>28</sup> Las instituciones surgen a partir de la fijación de acciones. Son, al decir de Giddens, aquellas hábitos que duran más.<sup>29</sup> Pero no todas las hábitos fijadas están institucionalizadas. Esto por una parte. Por otra hay que advertir que por "instituciones" no hay que entender solamente "entes públicos" tales como gobiernos, sino grupos como las familias, parejas, comunidades, etc.

La política en sentido amplio sería la estructuración del campo social en toda suerte de hábitos fijados socialmente. La política sería "ámbito de las relaciones de dominio que existen en la sociedad"<sup>30</sup>. De este modo no se entiende el poder como una gran voz anónima que habla mediante la política, sino como el conjunto de las cosas hechas, de las relaciones, de las transformaciones, de los dominios que ciertas formas ejercen, sean estas discursos, prácticas o instituciones. Desde esta perspectiva, el conocimiento, los diferentes *logos*, serían temas abordables "políticamente", en tanto son fundamentales para mantener unas determinadas instituciones. Es el quehacer al que se han dado, en gran medida, Nietzsche y Foucault, por ejemplo.

Habría un tercer nivel, primero en el orden del análisis, al que podríamos denominar "protopolítica". Es el momento de poder presente en toda acción humana, acción en la que nos hallamos entreverados de modo radical y primario los otros, las cosas y yo mismo. Es el terreno de los actos humanos, raíz de los otros dos momentos de política, que ha sido olvidado por la filosofía política en general que ha tendido a menospreciar la actividad cotidiana privilegiando el campo de la razón y la teoría. La filosofía clásica ha igualado el poder con la potencia o con la mera posibilidad. Zubiri nos hará caer en la cuenta de que los poderes

---

28 Jone Dorronsoro, op. cit.

29 *The constitution of society*

30 "Las mujeres ante, con, contra.. el poder político" p. 91.

se fundan en haberes. Desde Zubiri es posible fundar la política en el momento de poder de la acción humana.

Para considerar algo más detenidamente la acción política en sus tres niveles proponemos el siguiente esquema:

# **1. ACCIONES      Aprehensión      (Presente)      Protopolítica** **primordial**

La estructura del sentir humano es condición de la politicidad: tenemos que conformar algo. Esto es un hecho físico.

Pero esta conformación exige un logos y una razón.

Esta es la raíz de la política: la acción humana tiene un momento de poder; el poder político no comienza con el pacto social.

# **2. HABITUDES      Logos      (Pasado)      Política**

Estructuración del campo social, fijación de las acciones.

Es el terreno de las instituciones.

Aquí se juegan los problemas políticos: cómo se estructura el sentir de modo que da lugar a diferentes "políticas".

La habitud como apropiación de una posibilidad.

Las habilidades se naturalizan, pero en realidad son históricas, constructas.

# **3. UTOPIÁS      Razón      (Futuro)      Crítica política**

Esbozo de posibilidades (lo que no es). Ej. pluralismo de instituciones.

Momento de la búsqueda del fundamento: desajuste en la realidad.

Intelección de posibilidades históricas.

Acciones y actividades que pretenden transformar, alterar o cambiar el sistema político.

Fundamentar supone una doble dirección:

a) intento de ir a la base del hecho político

b) creación de lo que puede ser la realidad en profundidad.

## **6.1 Aprehensión primordial**

Siguiendo el esquema precedente cabe señalar que la política se ha situado siempre en el ámbito de la razón. Para la filosofía política clásica el terreno político por excelencia era el Estado, y más

concretamente el gobierno, por lo tanto los análisis iban mayormente destinados a analizar las instituciones políticas (logos) y las "razones" que teóricamente las sustentaban. Hoy se hace necesario hacer un análisis de la acción política, hacer una filosofía que parta de ésta. Considerando la política como el momento de poder de todo acto humano aparecerán los hechos políticos, con radical novedad, como un hecho, previo a toda teoría, aprehensible por cualquiera.<sup>31</sup>

## 6.2 Logos

La inteligencia sentiente necesita logos, estructuración, fijación. Como hemos visto, a la estructuración de las acciones humanas llamará Zubiri hábitos. Ahora bien, esta estructuración se puede hacer de mil maneras. Caben muchos logos, muchos modos de estructurar las hábitos. La inteligencia sentiente se expresa en muchos modos de hacer, decir, pensar, que, a su vez, están estructurados entre sí. El logos es construido. Las hábitos constituyen un momento físico de la realidad de cada persona.

La política, lo que todo el mundo reconoce generalmente como tal, se halla mayormente en el terreno del logos. Este es el nivel de las instituciones. La razón tiene también su papel en la crítica política, pero es mucho menor que lo que ha tendido a pensar la modernidad. Es un prejuicio moderno el pensar que la política pertenece al dominio de la razón, que es universal e inmediata.

El sistema social es, en realidad, un sistema de acciones fijadas en hábitos. Las hábitos son expresión de la realidad humana. Las diferentes posturas políticas y sus lógicas se fundan en diversas orientaciones del sentir, y tienen que ver asimismo con la historicidad. De diversos sentires y momentos históricos derivarán variedad de hábitos: femenino/masculino, un inca o un indígena del siglo XX, un ateniense o un gringo. Por esto, al hablar de política, lo tenemos que hacer situadamente. Diferentes haceres darán lugar a distintos poderes.

---

31 En este sentido cabría radicalizar a Foucault, que todavía permanece algo preso del análisis del discurso, tema mayor de la filosofía desde el psicoanálisis.

### 6.3 Razón

Es el terreno de la crítica política y de las actividades que pretenden alterar o transformar la estructuración vigente del poder. Se da cuando la razón se pregunta en qué se basa el sistema de hábitos, cuando entramos en crisis y nos preguntamos, por ejemplo, por qué es tan difícil ahora hacer propuestas políticas, o cuando nos cuestionamos los sistemas conceptuales que utilizan el hombre de la calle, o los científicos, o los varones... De pronto aparecen hechos que no se pueden explicar. Es entonces cuando se pone en marcha la razón, para ver cómo nos fundamentamos, para ver qué es lo que pasa y qué otras posibilidades históricas se nos ofrecen.

El problema político no es un problema de reconocimiento o de tolerancia. La incrustación de los otros en mi vida y de la mía en la de los otros es un hecho físico antes de ser un hecho discursivo o consciente. El problema político por excelencia será cómo los otros nos dejan vivir o cómo dejamos vivir a los otros: si brindamos a los demás posibilidades o se las cortamos, si les ponemos alas o los esclavizamos, y esto es algo que -lo hemos comprobado demasiado a menudo- no depende de una "racionalidad" aséptica ni de unas supuestas o comprobadas "buenas intenciones" sino de unas prácticas concretas: de un gesto, una palabra, de un grupo o institución o momento que hacen que nos sintamos bien o mal en la realidad.

### 7. Conclusiones

Siguiendo el planteamiento de A. González<sup>32</sup> sobre la socialidad podemos decir que la política no tiene lugar en el mundo del poder. No consiste en acatar las leyes o rebelarse contras ellas, en suscribir o derogar el contrato social. Se fundamenta en la actualidad de los demás en la estructura interna de la acción, en un momento de respectividad. La realidad política no flota sobre los individuos ni es reductible a ellos aunque no sea nada sin ellos<sup>33</sup>. Es la realidad de los sistemas de dominio y liberación que crean nuestras formas de vida.

---

32 Antonio González. *Un solo mundo* p. 382

33 Ibid. p. 379

La sociedad se constituye en la interacción, en el trato efectivo con las cosas reales<sup>34</sup>, no por la conciencia intencional de otro yo. En este plano radical se constituye la sociedad como sistema de hábitos sociales, y por ello podemos afirmar:

- 1) Que de entre estas hábitos, hay algunas específicamente políticas, o por lo menos que todo el mundo reconoce como tales: formas de gobierno, etc.
- 2) Que hay otras que convendría identificar como políticas, aunque en la teoría clásica no sean conceptuadas así: ONU, grandes corporaciones económicas, etc.
- 3) Que todas las acciones humanas son políticas en el sentido en que crean hábitos sociales y en que lo hacen de un modo determinado que tiene como resultado el surgimiento de igualdades, desigualdades, la apertura de posibilidades (ética), la construcción de unos modos de vida (dimensión social) y la destrucción de otros.

Hay muchos niveles de política, así como hay muchos niveles de sentido, pero lo importante es que la dimensión política no se sobrepone a la acción. Así como toda acción humana, desde la más cotidiana a la más científica, tiene un carácter moral, también podemos decir que tiene un carácter político, porque crea, perpetúa o suprime relaciones de subordinación o liberación. Hay un dinamismo político que hay que descubrir en toda actividad, sea esta una práctica discursiva, el ejercicio de una profesión, una práctica científica, educativa, económica...

Toda estructura de acción colectiva se constituye como sistema de poder. Es un fenómeno, un efecto y un hecho de poder. Las hábitos serían la política cotidiana. La mujeres y los sectores marginados suelen tener una visión clara de esta relación entre política y cotidianidad. Las formas de vida, en tanto vehiculan o abortan poder, determinan una forma política. Todos los sistemas sociales pueden ser estudiados como modos de dominación<sup>35</sup>. La característica del ser humano es el poder, y éste es una

---

34 Ibid. p. 383

35 A. Giddens *The nation state and violence* Univ. California Press, 1987 p. 8

propiedad de la acción<sup>36</sup>, por ello siempre se halla gestionado. Esto no significa que detrás haya una voluntad a modo de "administrador", sino que, como campo social, siempre está estructurado, haya o no instituciones que lo rijan, y no es previo ni derivado a la constitución de la sociedad.

Donde se ejerce el poder con mayor violencia es donde no hay gestión institucional. Para que haya poder no hace falta que haya instituciones que lo gestionen. Determinados sistemas sociales necesitan, para mantenerse, el ocultamiento del lugar donde se ejerce realmente el poder. La intuición de este hecho hace que hoy día la política sea tan impopular, puesto que se capta que no es en la Asamblea Nacional ni en las instancias del gobierno donde se pulsan realmente las cuerdas claves, sino que los políticos son, en realidad, una gente que vive de esta ficción.

---

36 A. Giddens *The constitution of society* Univ. California Press, 1984.



# Hacia una filosofía primera de la praxis

Antonio González

*Al principio de todos los principios:... que todo lo que se nos da originariamente (con su viva realidad) en la "intuición", ha de ser aceptado tal como se da, pero solamente en los límites en los que se da.*

Edmund Husserl

Ya en tiempo de Sócrates la filosofía fue considerada como una tarea inútil. Sin embargo, la historia y los contenidos fundamentales del pensamiento humano son difícilmente comprensibles sin la existencia de la filosofía. Ello no obsta para que en los dos últimos siglos se haya impugnado repetidamente la posibilidad misma del saber filosófico, abogando por su definitiva sustitución por las ciencias. En los años más recientes, la filosofía tiende a ser excluida de los planes de estudios, y en ocasiones se ve confinada al anaquel de los saberes esotéricos. Es cierto que los propios filósofos profesionales, con sus dogmatismos de escuela, pueden ser en buena medida responsables de esta incompreensión. Pero tampoco hay que olvidar que los enemigos de la filosofía son frecuentemente quienes temen al pensamiento crítico por hallarse muy a gusto con la desorientación de la humanidad contemporánea. La filosofía

tiene que reclamar sus fueros justamente mostrando su necesidad y su capacidad para enfrentar adecuadamente los graves problemas que afronta la praxis humana en el mundo.

### **1. La desorientación de la humanidad contemporánea.**

Hace unas pocas décadas, la mayor parte de los intelectuales del planeta creía saber con cierta seguridad hacia dónde se dirigían los destinos de la humanidad. Ya se tratara de intelectuales marxistas como de intelectuales liberales, tanto unos como otros contaban con ciertas concepciones acerca del desarrollo futuro de la historia humana, y además juzgaban que ese desarrollo era éticamente saludable. En la actualidad, se ha impuesto la conciencia de nuestro desconocimiento sobre ese futuro, y las predicciones que algunos se atreven a esbozar son frecuentemente pesimistas. Ésta es una situación que podemos caracterizar como de desorientación. En esta situación, unos pensarán que son las ciencias las que tienen que aclarar el futuro de nuestra especie, mientras que otros confían más en las tradiciones morales y religiosas de los distintos pueblos. Sin embargo, tanto unas como otras no están exentas de grandes limitaciones.

La civilización occidental puede mostrar con orgullo a las ciencias naturales como uno de sus logros más exitosos. Las posibilidades técnicas abiertas por las ciencias contemporáneas han transformado la faz de la Tierra, nos han lanzado al espacio más allá de la misma, y han abierto posibilidades insospechadas a la praxis humana. Sin embargo, sobre la ciencia y sobre la técnica se alzan importantes interrogantes. Por una parte, ellas se han mostrado capaces de poner fin a la humanidad en su conjunto, ya sea por medio de una repentina catástrofe nuclear, ya sea mediante un proceso más lento de deterioro del medio ambiente y de agotamiento de los recursos naturales. Por otra parte, las posibilidades técnicas abiertas a la praxis humana solamente resultan fácticamente accesibles a un número reducido de personas, en su mayoría habitantes de los países industrializados. Esperar que estas posibilidades técnicas alcancen a toda la humanidad resulta ingenuo si pensamos que ya hoy la civilización industrializada está amenazando la vida sobre el planeta. Si los miles de millones de personas que hoy pueblan la Tierra desarrollaran el mismo nivel de vida del que disfruta

una quinta parte de la humanidad, la existencia sobre el planeta resultaría imposible. Es indudable que estos problemas requieren una solución técnica, de modo que no se podrá alcanzar una convivencia pacífica y digna para toda la humanidad sin la contribución de las ciencias. Sin embargo, cada día resulta más obvio que estas ciencias requieren una orientación racional.

En cierto tiempo se pudo pensar que esta orientación racional de las ciencias naturales podría provenir de las llamadas ciencias humanas y sociales. Ellas serían capaces de informarnos sobre las distintas fases de la historia humana, sobre las distintas formas de organización social, y sobre el futuro de la especie en su conjunto. Sin embargo, las ciencias humanas y sociales no han logrado realizar este cometido. Por una parte, su eficacia para predecir el comportamiento humano, tanto individual como colectivo, resulta enormemente limitada. Las grandes construcciones, presuntamente científicas, sobre el provenir de la sociedad humana han fracasado estrepitosamente. A diferencia de las ciencias naturales, las ciencias humanas y sociales no logran anticipar con rigor el desarrollo de los acontecimientos, con lo que difícilmente se puede esperar de ellas una orientación fiable de la actividad humana.

Por otra parte, las ciencias humanas y sociales, justamente por su pretensión de ajustarse al paradigma de las ciencias naturales, están constantemente enfrentadas a la tentación de tratar los objetos de su estudio como meras realidades naturales, excluyendo de su campo de investigación toda consideración valorativa. Pero justamente esta aceptación mimética del modelo de las ciencias naturales las hace incapaces de proporcionar a esas ciencias la orientación de la que se hallan necesitadas.

Se podría pensar que quienes en último término han de orientar al género humano no son las ciencias sociales, sino las tradiciones morales y religiosas de los distintos pueblos. Sin embargo, el triunfo universal de la civilización capitalista se ha caracterizado por una profunda erosión de estas tradiciones. Por una parte, la civilización científica y técnica, unida a la economía de mercado, ha ridiculizado los valores morales y religiosos del pasado, y en su lugar ha propuesto un individualismo inmediateista. Ciertamente, ello ha despertado en todo el

planeta una nueva sensibilidad hacia las libertades y los derechos personales, y ella constituye un logro innegable de la humanidad. Sin embargo, el individualismo resulta insuficiente a la hora de proporcionar una orientación a la humanidad en su conjunto. Los problemas sociales y ecológicos plantean la necesidad de renunciar a algunos bienes inmediatos en orden a garantizar la supervivencia de las generaciones presentes y futuras. Pero para ello se requiere la adopción masiva de criterios morales que trasciendan los bienes inmediatos. Por otra parte, parece difícil encontrar estos criterios en unas tradiciones morales enormemente diversas entre sí y que han surgido para responder a problemas morales muy distintos a los que en el presente afectan a toda la humanidad en su conjunto. Ni los valores de la tradición ni los de la civilización industrial parecen suficientes para responder a los grandes desafíos que esta civilización ha planteado.

Las religiones tradicionales se encuentran con graves dificultades a la hora de proporcionar una orientación a la humanidad actual. En la actualidad, casi todas las grandes religiones atraviesan procesos de sectarización. No nos referimos solamente a las sectas fundamentalistas que aparecen en el interior no sólo del cristianismo sino también de otras religiones mundiales. También las grandes religiones adoptan masivamente posturas fundamentalistas, prefiriendo la seguridad de las afirmaciones dogmáticas a la discusión con los nuevos desafíos sociales y culturales. El encuentro entre las civilizaciones provoca reacciones defensivas, de modo que algunas religiones tradicionalmente caracterizadas por su tolerancia se sitúan hoy en posiciones agresivamente nacionalistas, no sólo en los jóvenes Estados del Tercer Mundo, sino también en el seno de la vieja Europa.

Paradójicamente, la intención universal de muchas religiones se diluye ahora en un abismo de rivalidades étnicas y de fanatismos excluyentes. Aquellas religiones que desarrollaron en sí mismas un cultivo esmerado de la filosofía como instrumento para dialogar sobre una base racional con personas de todas las culturas, se ven tentadas ahora a convertir los residuos ya fosilizados de viejas filosofías en verdaderos dogmas religiosos sobre los que no cabría argumentar. De esta manera, se renuncia no sólo al sentido originario del recurso a la

filosofía, sino también a la misma posibilidad de argumentar racionalmente sobre los contenidos de la propia religión.

En el Tercer Mundo, los graves problemas de la humanidad se hacen presentes con especial dureza en la vida cotidiana de millones de personas. Ante las mencionadas insuficiencias de las ciencias naturales y sociales, y también ante los límites de las tradiciones morales y religiosas de los pueblos, la filosofía se encuentra ante el desafío de ofrecer a la humanidad contemporánea aquella orientación racional en la que ella misma ha empeñado siempre sus mejores esfuerzos.

En los países industrializados, la actividad filosófica parece limitarse a los estudios históricos de las propias tradiciones, a la reflexión sobre las condiciones de diálogo democrático en el interior de las naciones capitalistas occidentales, y a legitimación de la situación actual de la humanidad en nombre de la desorientación misma que ella experimenta, y que a algunos tanto beneficia. Malamente podemos esperar encontrar una orientación alternativa en filosofías fundamentalmente satisfechas con el presente. Por ello parece consecuente pensar que a los pueblos del Tercer Mundo les ha llegado la hora de entregarse a una auténtica interrogación filosófica sobre los grandes problemas de la humanidad. Si en otro tiempo se esperó una orientación de las ciencias sociales y de las filosofías de los países industrializados, hoy en día parece cada vez más obvio que ellas no podrán nunca responder a preguntas que no están dispuestas a plantearse. No se trata de desarrollar ningún nacionalismo intelectual, al estilo de las filosofías folklóricas, sino de responder filosóficamente, ciertamente desde el Tercer Mundo, pero con una perspectiva racional y universal, a los grandes desafíos de la humanidad contemporánea.

## **2. La radicalidad filosófica.**

No cabe duda de que la filosofía, tradicionalmente, ha pretendido servir como orientadora de la actividad humana en el mundo, respondiendo a las preguntas más radicales que los seres humanos se han formulado sobre la realidad última del universo y de sí mismos. Ahora bien, esto no pasa de ser una pretensión. Podría pensarse que, de la misma manera que las ciencias y los saberes tradicionales, también la

filosofía ha fracasado a la hora de proporcionar alguna orientación coherente a la humanidad. Envuelta en permanentes y vanas polémicas de escuela, la filosofía adquiere frecuentemente el aspecto de una exposición arbitraria de los gustos e inclinaciones del respectivo filósofo. Más que de filosofía, habría que hablar de una pluralidad de tradiciones filosóficas, sin que parezca haber más razones para la adscripción a una de ellas que las simples modas intelectuales, las casualidades biográficas o la coincidencia con las preferencias y los intereses de determinados grupos sociales. Cabría entonces argüir que, si bien las ciencias no han logrado proporcionar una orientación satisfactoria a la humanidad, por lo menos hay en algunas de ellas una cierta unanimidad en los métodos y un progresivo avance en la aplicación de sus resultados. Por eso se podría pensar que, si bien ellas no están todavía en condiciones de orientar la actividad humana en el mundo, lo estarán en el futuro. A diferencia de la pluralidad y la arbitrariedad de las escuelas filosóficas, las ciencias sí podrían responder de un modo riguroso y verificable a los grandes interrogantes y problemas de la humanidad.

Por más atractivos que nos parezcan estos razonamientos, están sin embargo cargados de contradicciones internas. En realidad, las ciencias occidentales, con sus impresionantes logros técnicos, son parte de la actividad humana que necesita de orientación. La ciencia, para orientar la actividad humana en su conjunto, tendría que reflexionar también sobre la actividad científica, pues ella desempeña un papel esencial en la vida y en la muerte de la humanidad contemporánea. Por ello, nuestra búsqueda de orientación necesitaría de una ciencia que se ocupara de las ciencias mismas, determinando el alcance de su conocimiento, el valor del mismo, y los límites a los que ha de estar sometida la aplicación técnica de sus resultados. La ciencia destinada a responder a los graves problemas de la humanidad contemporánea tendría que ser, entre otras cosas, una verdadera "ciencia de las ciencias". Ella integraría todos aquellos datos que nos proporcionan las distintas ciencias particulares sobre los procesos químicos, biológicos, psíquicos y sociales que intervienen en la actividad científica. Solamente así las interminables disputas de las teorías filosóficas del conocimiento serían sustituidas por una auténtica ciencia ocupada en estudiar la actividad científica misma.

La contradicción interna de este proyecto consiste en que vanamente se puede esperar que una ciencia sea capaz de fundamentar a todas las ciencias. Por "fundamentación" entendemos aquí la determinación del sentido, el alcance, los límites y el valor de la actividad científica. Una ciencia que fundamentara a las ciencias también sería una ciencia, y tendría por tanto necesidad de fundamentación. Para ello necesitaríamos de una nueva ciencia, que fundamentaría a la "ciencia de las ciencias". Pero esta nueva ciencia estaría a su vez sin fundamentación. La neurología, la psicología, la sociología del conocimiento y todas las demás disciplinas que nos informan sobre los procesos que intervienen en la actividad cognoscitiva humana son sin duda muy legítimas como ciencias. Pero ellas no pueden cumplir la labor de fundamentación de las ciencias sin caer en contradicción interna. La teoría de la evolución nos puede explicar, por ejemplo, que la inteligencia humana ha surgido en función de necesidades biológicas de la especie. Hasta aquí no hay nada que objetar. Pero a partir de estos datos se puede elaborar una teoría sobre las ciencias, diciendo que éstas no pueden obtener verdades, sino solamente adaptaciones evolutivas al entorno. Para ser verdaderamente consecuente, esta teoría tendría que afirmar que todas sus afirmaciones sobre la evolución y sobre la verdad son también simples adaptaciones evolutivas carentes de verdad. Y esto es una flagrante contradicción<sup>1</sup>.

En realidad, un discurso sobre las ciencias, sobre su verdad y sobre sus límites es perfectamente legítimo. Pero es un discurso distinto del que es propio de las ciencias. Una ciencia que fundamente a las ciencias necesita ella misma estar fundamentada como ciencia. La discusión sobre la orientación de la actividad científica nos sitúa en un nivel completamente distinto del que es propio de las ciencias. Es el nivel de la filosofía. Pero, ¿estamos entonces condenados a la arbitrariedad de las escuelas filosóficas? ¿No podremos salir nunca del caos de las afirmaciones dogmáticas y de las modas filosóficas? ¿Tendremos que contentarnos con la simple exposición en jerga filosófica de lo que en

---

<sup>1</sup> Cf. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, La Haya, 1973, pp. 21-26.

realidad no son otra cosa que inclinaciones ideológicas y preferencias sociopolíticas? ¿O tendremos que limitarnos, como en la vieja Europa, al estudio erudito de las filosofías del pasado, consolándonos con que éste es el único trabajo en filosofía en el que se puede esperar un mínimo de rigor y de objetividad, especialmente si las investigaciones son acompañadas por un ingente aparato bibliográfico?

Una filosofía que realmente pretenda buscar una orientación para el conjunto de la praxis humana en el mundo se tiene que mover, tal como hemos visto, en un nivel diferente del que es propio de las ciencias. La filosofía no puede ser un simple resumen enciclopédico de los conocimientos científicos, sino que tiene que preguntarse precisamente por el sentido, el valor, el alcance y los límites de todo conocimiento científico. Ahora bien, situarse en un nivel distinto de las ciencias no implica tener que renunciar a ciertos caracteres del conocimiento científico. Si la filosofía ha de servir como orientación a la humanidad contemporánea, tiene que producir resultados que resulten accesibles más allá de las fronteras de las escuelas, de las etnias y de las culturas. La filosofía, al igual que las ciencias, ha de ser capaz de justificar sus afirmaciones con independencia de los presupuestos propios de cada tradición cultural, de cada religión, de cada escuela filosófica y de cada grupo étnico. Por eso, la filosofía tiene que aspirar a constituirse en un saber libre de presupuestos. Ciertamente, las ciencias cargan con innumerables presupuestos de indole religiosa, cultural o filosófica. Pero ninguna ciencia piensa que sus presupuestos están justificados por su antigüedad, o porque el presupuesto sea propio de la etnia a la que el filósofo pertenece. La filosofía, si aspira a buscar una orientación para la humanidad contemporánea, no puede admitir en su seno ningún presupuesto no justificado, por mucho que este presupuesto esté adornado con algún gran nombre del pasado o del presente.

Además, en la medida en que la filosofía destierre de su territorio toda suposición no justificada, estará capacitada para criticar la aparición ilegítima de la misma en todas las ciencias y en todos los saberes de la humanidad. Para ello, la filosofía tiene que situarse en una perspectiva que sea accesible a todos los seres humanos, con independencia de los gustos, las tradiciones, las inclinaciones y las



ideologías con las que cargan las personas y los pueblos. Esto exige encontrar una primera verdad que esté radicalmente justificada y en la que, por tanto, no se haya introducido ningún presupuesto ilegítimo.

Esta primera verdad la tiene que obtener la filosofía de sí misma, de sus propias fuentes. No puede apelar a las ciencias ni a otros saberes, por muy rigurosos y exitosos que sean, precisamente porque la filosofía no puede comenzar presuponiendo aquellos saberes que quiere fundamentar. La verdad primera tampoco puede proceder de la historia de la filosofía, pues entonces ya estaríamos suponiendo una tradición determinada, sin haberla justificado previamente. La filosofía tiene que obtener una verdad que se justifique por sí misma, sin apelar a ninguna verdad anterior. En este sentido (y sólo en éste) la filosofía es un saber "absoluto", pues está verdaderamente "suelto" de todo otro saber.

La filosofía es, por ello, saber primero y radical. No se trata de una anterioridad cronológica ni biográfica. El científico no necesita hacer primero filosofía para realizar después sus tareas científicas. La filosofía es un saber primero en el orden de la fundamentación de los saberes. Tal vez el científico no preste en su vida la más mínima atención a la filosofía. Ello, sin embargo, no elimina la necesidad de una pregunta filosófica por el sentido, el valor, el alcance y los límites de toda ciencia y de todo saber. En esto consiste precisamente la radicalidad de la filosofía. Solamente si la filosofía es capaz de convertirse en un saber radical, podrá aspirar a orientar la actividad humana en el mundo. De lo contrario, la filosofía se limitará a repetir el saber de las ciencias, de las religiones, de las cosmovisiones o de las ideologías.

Solamente como un saber radical, la filosofía es un saber libre. La libertad de la filosofía consiste justamente en una independencia frente a todos los presupuestos, tantas veces deshumanizadores, acumulados en las ciencias y en los saberes. La filosofía, como un saber libre, puede entonces aspirar a liberar a otros. La filosofía liberadora no es repetición de otros saberes, sino que ha de comenzar por constituirse como un filosofar libre, enfrentado con la radicalidad de las verdades primeras.

A partir de esas verdades primeras, la filosofía ha de producir resultados accesibles a todo estudioso, por encima de las simpatías de escuela, de las tendencias ideológicas y de las pertenencias étnicas de cada pensador. Obviamente, estas simpatías, tendencias y pertenencias existen, y se hacen presentes también en la filosofía. Sin embargo, la tarea de la filosofía consiste precisamente en desenmascarar tales presupuestos, mostrando su carácter injustificado y su capacidad de introducir distorsiones en nuestra argumentación. Esta voluntad filosófica de liberación de todos los presupuestos no obsta para que la filosofía misma pueda encontrar en su propio discurso muchos prejuicios carentes de justificación. La historia de la filosofía nos proporciona ejemplos suficientes de ello. Pero esto no constituye, en realidad, ninguna objeción contra la filosofía. Al contrario: el descubrimiento de presupuestos, ya sea para su justificación o para su eliminación, es una muestra fehaciente de que la filosofía es capaz de producir verdaderos resultados.

La filosofía, a diferencia de las ciencias, no progresa obteniendo nuevos datos y explicaciones sobre lo que acontece en las distintas regiones del universo. La filosofía avanza precisamente descubriendo presupuestos. Y es que, en la medida en que lo hace, su verdad primera se libera de todo lo que no le pertenece, adquiriendo así un perfil más determinado, una justificación cada vez más plena. La historia de la filosofía no consiste en un elenco de opiniones arbitrarias. En ella hay también un estricto progreso en la búsqueda de una verdad primera radicalmente justificada.

Obviamente, no podemos en estas breves líneas examinar la historia de la filosofía en su conjunto para detectar en ella los avances alcanzados en la eliminación de presupuestos y en la determinación de una verdad primera. Sin embargo, esta limitación no nos imposibilita para proseguir nuestra investigación: los resultados de la filosofía en su historia se han de justificar por sí mismos también en la actualidad, con independencia de que hayan sido formulados en el pasado o porque el nombre de algún gran pensador esté unido a ellos.

Estas páginas son también limitadas en otro sentido: en ellas no podemos llevar a cabo un tratamiento exhaustivo de la ingente cantidad

de problemas que tiene que resolver una filosofía que pretenda satisfacer las expectativas formuladas en los apartados anteriores. Aquí tendremos que limitarnos a esbozar, de un modo somero, los caracteres propios de un proyecto filosófico de esta índole. Para ello podemos comenzar procediendo de modo negativo, es decir, delimitando ese proyecto frente a determinadas concepciones filosóficas que, aunque muy cercanas a la nuestra, tendrán que ser abandonadas en ciertas encrucijadas decisivas. Se trata de las filosofías de Husserl y de Zubiri.

### 3. El "idealismo" transcendental.

Se podría pensar que la idea de una filosofía como saber primero y radical nos va a abocar necesariamente a un idealismo de corte fenomenológico. Ciertamente en Husserl nos encontramos con la formulación inequívoca de un concepto de filosofía como saber primordial, destinado a orientar a una humanidad amenazada, como en nuestro tiempo, por la arbitrariedad y el irracionalismo. Guiado por este ideal, Husserl puso en marcha uno de los movimientos filosóficos más radicales y prometedores del siglo XX. Ello no obsta para que en su realización concreta este proyecto cargue con algunas presupuestos de difícil justificación.

La fenomenología propone encontrar nuestra verdad primera mediante un movimiento de reflexión. Nuestros actos de pensamiento, de percepción, de imaginación, de volición, etc., están todos ellos volcados sobre objetos pensados, percibidos, imaginados o queridos. La reflexión filosófica se caracterizaría por prescindir de estos objetos y volver nuestra atención sobre los actos mismos. Todas nuestras suposiciones y afirmaciones cotidianas sobre los objetos del mundo real están cargadas de prejuicios que hemos tomado de nuestra cultura, de nuestra religión, de las ciencias contemporáneas, de cualquier moda intelectual o de cualquier ideología. En cambio, nuestros actos tienen el carácter de verdades primeras, absolutas respecto a toda otra verdad, inmediatas y perfectamente accesibles para todos sin necesidad de suponer ninguna ciencia, ninguna religión, ninguna cultura ni ideología. Las cosas que percibimos pueden ser en realidad muy distintas a como se presentan en nuestro acto de percepción. En cambio, el acto mismo de percepción

tiene una verdad intrínseca, con independencia de toda presuposición sobre la realidad de las cosas más allá de ese acto.

Hasta aquí, el planteamiento de Husserl resulta perfectamente irreprochable, y se sostiene por sí mismo, prescindiendo que haya sido formulado por Husserl, Descartes, o cualquier otro pensador en la historia de la filosofía. Ahora bien, los verdaderos problemas se presentan a la hora de determinar los contenidos de estos actos, distinguiéndolos de aquello que está más allá de los mismos. Es lo que en el lenguaje filosófico técnico se suele denominar lo "inmanente" a nuestros actos a diferencia de lo "transcendente", es decir, de lo que está más allá de los mismos.

En el año 1907 Husserl señaló dos sentidos posibles del término "inmanente" a diferencia de lo trascendente<sup>2</sup>. En primer lugar, se podría pensar que inmanentes son los actos perceptivos, imaginativos, intelectuales, volitivos, etc. En cambio, lo trascendente serían simplemente las cosas reales, independientes de estos actos, y que son términos de nuestras percepciones, imaginaciones, intelecciones, voliciones, etc. Se trata, fundamentalmente, de la idea de inmanencia que manejó la filosofía moderna hasta nuestro tiempo. Ahora bien, Husserl señala que, a poco que observemos este concepto de lo que es inmanente a nuestros actos, comprobaremos que es insuficiente y que necesitamos una segunda determinación más precisa de la inmanencia. Y es que, en nuestros actos están también presentes las cosas, en el sentido más amplio de la expresión. No se trata de las cosas reales tal como son en sí mismas con independencia de nuestros actos, sino que se trata de las cosas tal como se hacen presentes en los mismos. Nuestros actos no son recipientes vacíos, sino ventanas abiertas a la presencia luminosa de todas las cosas del mundo. Por eso, el ámbito de lo inmanente incluye también todas las propiedades de las cosas presentes en nuestros actos, aunque sólo en la medida en que están presentes en los mismos. Con ello Husserl abandona decididamente la filosofía moderna, y su idealismo adquiere un sentido radicalmente distinto del que pudo tener cualquier idealismo clásico.

---

<sup>2</sup> Cf. E. Husserl, *ibid.*, pp. 35-36.

Esta concepción de la inmanencia no sería problemática si no hubiera sido ampliada por Husserl a partir del año 1910, con la introducción de un nuevo concepto de lo inmanente<sup>3</sup>. Husserl observa que, a la hora de estudiar cualquier acto perceptivo, tengo que admitir que éste solamente resulta posible en virtud de una cierta retención, que me permite percibir las cosas no como un simple caos de datos sensibles siempre variables, sino como una unidad permanente dotada de sentido. Esto significa entonces que nuestros actos perceptivos implican ciertas instancias que, si bien no están explícitamente presentes en cada acto, están sin embargo implicadas en los mismos. Y estas instancias interesan especialmente a la fenomenología, precisamente porque ellas son las que nos pueden aclarar la constitución de las cosas en nuestros actos como unidades con sentido. Por ello Husserl propone una ampliación de la inmanencia fenomenológica, de manera que ella incluya no sólo lo actualmente dado en nuestros actos, sino también todo lo que se puede dar en ellos y todo lo que está implicado en los mismos<sup>4</sup>. Es lo que Husserl llama "una transcendencia en la inmanencia fenomenológica"<sup>5</sup>.

Al considerar como inmanente a nuestros actos todo lo que está implicado en ellos, Husserl abre la puerta a la conversión de la fenomenología en un idealismo transcendental. Es cierto que ya en sus primeros escritos no hay una distinción muy rígida entre los actos mismos y el sujeto que los ejecuta. Sin embargo, todavía en el año 1900, Husserl afirmaba, frente a los neokantianos, que no era capaz de encontrar ningún "yo puro" como centro de todos nuestros actos, de modo que la fenomenología habría de contentarse con el "yo empírico", es decir, con el "yo" tal como aparece en los actos<sup>6</sup>. Es interesante observar que en el año 1910, es decir, en el momento en que Husserl amplía el ámbito de lo inmanente a todo lo implicado en nuestros actos,

---

<sup>3</sup> Cr. E. Husserl, *Grundprobleme der Phänomenologie*, La Haya, 1973, pp. 159-171.

<sup>4</sup> Sobre este punto puede verse J. San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, 1987, p. 62 y ss.

<sup>5</sup> Cf. E. Husserl, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 166.

<sup>6</sup> Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, La Haya, 1984, vol. 2, 1ª parte, p. 374.

admite explícitamente la posibilidad de que la fenomenología se encuentre en su propio campo no sólo con un yo empírico, sino también con un "yo puro"<sup>7</sup>. Este "yo puro" podría no estar dado explícitamente en ninguno de nuestros actos, pero sería algo implicado siempre en los mismos. Tres años más tarde, Husserl ya no tiene ninguna duda al respecto: según él, habría un "yo puro" que, más allá de los perpetuos cambios en todo lo que se presenta en nuestros actos, incluyendo el yo empírico, permanece como algo necesario e idéntico que acompaña todo acto<sup>8</sup>. En nuestros actos estaría siempre implicada una subjetividad pura, porque ella es la que unifica todos los datos presentes en nuestros actos, constituyendo la cosa según algún tipo de regla interna que rige tal unificación<sup>9</sup>. La subjetividad pura es una subjetividad "constituyente", porque ella es la que ordena la multiplicidad de nuestra experiencia constituyendo objetos unitarios dotados de sentido<sup>10</sup>. Como Husserl nos dice explícitamente, "las unidades de sentido presuponen una conciencia donante de sentido, que es absoluta y que no es a su vez resultado de una donación de sentido"<sup>11</sup>. Esta conciencia pura es, como Husserl dice explícitamente, "una transcendencia en la inmanencia"<sup>12</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. E. Husserl, *Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 155.

<sup>8</sup> Cf. El Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (desde ahora, *Ideen*), vol. 1, La Haya, 1976, p. 123. Husserl cita expresamente a Kant en este pasaje.

<sup>9</sup> Sobre la relación entre el kantismo y la fenomenología puede verse H. Holzhey, "Zu den Sachen selbst! Über das Verhältnis von Phänomenologie und Neukantismus", en M. Herzog y C. F. Graumann (eds.), *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, Heidelberg, 1991, pp. 3-21. También puede verse J. San Martín, La fenomenología de Husserl como utopía de la razón, op. cit., pp. 67-68.

<sup>10</sup> Sobre el problema de la "constitución" puede verse E. Husserl, *Ideen*, vol. 1, op. cit., pp. 351 y ss.

<sup>11</sup> Cf. E. Husserl, *Ideen*, vol. 1, op. cit., p. 120. El subrayado es nuestro. Sobre el carácter del yo puro como presupuesto pueden verse también las pp. 119 y 121.

<sup>12</sup> Cf. El Husserl, *ibid.*, p. 124.

De este modo, al instalarnos en una actitud filosófica nos estaríamos siempre instalando en el ámbito de esa conciencia constituyente que ejecuta y acompaña a todos nuestros actos, estando siempre implicada en los mismos. De esta manera, la fenomenología va a convertirse en un "idealismo transcendental". Ciertamente, no estamos ante un idealismo en el sentido usual del término, pues Husserl no niega en modo alguno la realidad del mundo exterior<sup>13</sup>, sino que solamente se interesa por el modo en que todas las cosas, incluida la realidad del mundo exterior, puede llegar a tener sentido para una conciencia. Justamente por eso es una filosofía transcendental, pues atiende a la génesis de todo sentido, incluido el de la ciencia, ante la conciencia pura. De este modo aspira Husserl a que la filosofía pueda responder a los grandes retos de la humanidad contemporánea<sup>14</sup>. Sin embargo, en este momento tenemos que preguntarnos si esta transformación de la fenomenología en un idealismo transcendental es verdaderamente fiel a su proyecto originario.

Cuando introducimos en el campo fenomenológico no sólo nuestros actos sino también la subjetividad que los ejecuta, estamos precisamente introduciendo un presupuesto. Para Husserl, la subjetividad constituyente está implicada en nuestros actos porque es un presupuesto de los mismos. Se podría argüir que se trata de un presupuesto verdaderamente justificado, porque sin una subjetividad constituyente sería imposible explicar la constitución en nuestros actos de ningún objeto con sentido. Ahora bien, la fenomenología podría haberse contentado con el análisis de esas unidades de sentido, sin necesidad de trasladarse a ningún presupuesto de las mismas, por muy justificado que esté. Toda justificación de este tipo significa moverse más allá del ámbito de lo inmediatamente dado. Y con ello se merma la radicalidad fenomenológica, que consistía justamente en admitir solamente lo que se nos da originariamente en nuestros actos, tal como se da y solamente en

---

<sup>13</sup> Cf. E. Husserl, *Ideen*, vol. 3, La Haya, 1971, p. 152.

<sup>14</sup> Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya, 1976, pp. 1-17.

los límites en los que se nos da<sup>15</sup>. En la medida en que admitimos como inmanente aquello que está presupuesto en lo dado, corremos el riesgo de sacrificar la radicalidad propia de la filosofía en beneficio de un prejuicio de la modernidad, tal como la subjetividad<sup>16</sup>.

La ampliación de la idea de inmanencia desvirtúa, por tanto, el sentido originario de una "filosofía primera". Si ésta quiere instalarse en verdades absolutas que no estén mediadas por la aceptación de otras verdades, debería limitarse al análisis de lo que se nos da explícitamente de un modo inmediato y actual.

Husserl piensa que estas verdades absolutas tienen que ser inmutables y necesarias, y posiblemente por ello se traslada desde la facticidad cambiante y caduca de nuestros actos hacia la subjetividad pura, pensando encontrar en ella algo necesario y siempre idéntico<sup>17</sup>. Pero al hacer esto abandona el ámbito de las verdades primeras y se hunde en el mundo de los presupuestos, donde instala su proyecto filosófico.

En realidad, la idea de "subjetividad" resulta inadecuada para una filosofía radical, pues por más que se insista en que ella acompaña a todos nuestros actos, el término mismo sugiere la idea de algo que está más allá de los mismos, pues es el sujeto que los ejecuta. La verdadera fidelidad al proyecto inicial de la fenomenología hubiera consistido en permanecer aferrado a la facticidad de nuestros actos, sin desertar del devenir, pues justamente en el devenir es donde hemos encontrado las verdades absolutas y primeras.

#### 4. El "realismo" transcendental.

Muchos discípulos de Husserl no aceptaron esta conversión de la fenomenología en un idealismo transcendental, pues siempre encontraron

---

<sup>15</sup> Cf. E. Husserl, *Ideen*, vol. 1, op. cit., p. 51.

<sup>16</sup> Sobre estos problemas puede verse D. Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Buenos Aires, 1970.

<sup>17</sup> Cf. E. Husserl, *Ideen*, vol 1, op. cit., p. 123.



problemática la idea, en el fondo kantiana, de un yo puro como presupuesto de todos nuestros actos.

Vamos a referirnos a uno de estos discípulos para delimitar también frente a él los contenidos propios de una filosofía radical que, por ser tal, pueda aspirar a proporcionar una orientación de la praxis humana en el mundo, incluyendo en ella una fundamentación de todos los saberes y de todas las ciencias. Nos referimos al proyecto filosófico de Xavier Zubiri.

A diferencia del idealismo transcendental de Husserl, la filosofía de Zubiri se constituye como un realismo transcendental. Ahora bien, como en el caso del idealismo fenomenológico, también el realismo de Zubiri tiene un sentido muy distinto del habitual en la historia de la filosofía. Por eso, él mismo prefirió hablar de "reísmo" y no de "realismo"<sup>18</sup>. Para entender esto, detengámonos brevemente en algunos caracteres de la filosofía de Zubiri.

Zubiri pretende realizar un análisis de nuestros actos, sin ir más allá de los mismos hacia sus condiciones de posibilidad. Por eso dice explícitamente que su estudio de los actos intelectivos es *kath'enérgeian*, y no *katà dýnamin*. Esto significa, ya de entrada, no aceptar el presupuesto de ninguna subjetividad transcendental como polo unificador situado más allá de todos nuestros actos<sup>19</sup>. Aunque Zubiri atiende especialmente a los actos de aprehensión sensible, su análisis se puede extender, con las debidas correcciones, a todos los actos formalmente humanos. Esto no significa negar los aspectos personales que puedan aparecer en nuestros actos (lo que la filosofía moderna llama impropriamente el "yo empírico"), sino solamente aceptarlos en la medida en que se presentan en los mismos. Con ello Zubiri no hace otra cosa que

---

<sup>18</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, 1984 (3ª ed.), p. 173.

<sup>19</sup> Aunque Zubiri en *Inteligencia sentiente* (op. cit.) señala que el deslizamiento de Husserl hacia la subjetividad es un deslizamiento en el mismo acto (cf. p. 20), probablemente se refiere con ello a la interpretación de la misma fenomenología. De hecho, su exposición del problema (cf. p. 21) critica la presuposición de una conciencia situada más allá de los actos.

ser fiel al ideal fenomenológico de atenerse radicalmente a lo dado, evitando incluir en ello ningún presupuesto. La filosofía, como hemos señalado, progresa justamente en esta forma, de manera que la auténtica realización del proyecto filosófico de Husserl no consiste en una repetición mecánica de su pensamiento, sino justamente en la búsqueda de una verdad primera, criticando todos los presupuestos que nos llevan más allá de lo inmediatamente dado.

Con esto, Zubiri parece haber sencillamente regresado al segundo concepto de inmanencia: la inmanencia del acto junto con todos los aspectos de la cosa que están presentes o "actualizados" en ese acto. Ahora bien, Zubiri observa que en ese acto hay algo que la filosofía occidental ha pasado por alto, y que probablemente constituye su más importante contribución a la historia del pensamiento. Analicemos detenidamente las cosas que están actualizadas en nuestros actos, solamente en cuanto actualizadas, y sin pretender ninguna teoría más allá de los actos mismos. Las cosas, así consideradas, no constan solamente de un conjunto de propiedades sistemáticamente organizadas. Lo propio de nuestros actos es que las cosas, además, se actualizan en ellos como radicalmente "otras" respecto a los mismos. Se trata, ciertamente, de las cosas tal como están en nuestros actos. Pero en ellos, las cosas pretenden ser anteriores e independientes de todo acto. Esto es lo que Zubiri expresa diciendo que las cosas se actualizan como siendo "de suyo", y no en función del acto. Incluso los contenidos de nuestros sueños y fantasías, aunque no existan más allá de nuestros actos, se presentan en nuestros actos de ensoñación y de imaginación como radicalmente distintas de ellos. Tan radical es esta alteridad, que las cosas, en nuestros actos, nos remiten a sí mismas, y no al acto respecto al cual son "otras"<sup>20</sup>. Para Zubiri, la filosofía tradicional se habría fijado solamente en las propiedades que las cosas presentan en nuestros actos, pero no en esta alteridad radical con la que toda cosa se actualiza. Ahora bien, esta alteridad radical es, según Zubiri, un carácter esencial de la experiencia

---

<sup>20</sup> Cf. J. Bañón, "Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad", en D. Gracia (ed.), *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Madrid, 1995, pp. 73-105, especialmente p. 98.

humana en el mundo, y sin atender a ella no se podría estudiar correctamente ninguno de los grandes temas de la filosofía clásica.

Hasta aquí, el planteamiento de Zubiri resulta, a mi modo de ver, intachable. Sin embargo, las dificultades aparecen en el momento en que Zubiri utiliza el término "realidad" para referirse a esa alteridad radical con la que las cosas se presentan en nuestros actos. Para entender el uso de este término, hay que subrayar que, para Zubiri, la "realidad" no es otra cosa que esa alteridad radical con la que las cosas se actualizan en el acto de aprehensión. La "realidad" no designa, por tanto, la zona de cosas situadas más allá de nuestros actos, sino la manera en que las cosas se actualizan en los mismos. De ahí que la filosofía de Zubiri no pueda confundirse con ningún realismo clásico. Para Zubiri, la realidad es el modo según el cual las cosas quedan en nuestros actos como radicalmente distintas de los mismos. Por eso, él mismo ha indicado en alguna ocasión que el término más adecuado sería "reidad", y no realidad<sup>21</sup>. Justamente por ello, su filosofía no sería un realismo, sino solamente un "reísmo". Este "reísmo" zubiriano tendría un carácter "transcendental", justamente porque esa "realidad" con la que las cosas se actualizan en nuestros actos es un carácter que nos abre, desde cada cosa real actualizada en nuestros actos, a todas las demás cosas reales que hay, tanto en nuestros actos como más allá de los mismos, en el mundo. Todas ellas tendrían, además de un conjunto de propiedades en unidad sistemática, el carácter de algo que es "de suyo" con anterioridad e independencia de nuestros actos. De esta manera, el idealismo transcendental de Husserl podría ser ahora sustituido por un "reísmo" transcendental, cuya ocupación fundamental no sería describir la constitución del sentido de las cosas para una subjetividad transcendental, sino más bien analizar la "función transcendental" que desempeñan las cosas reales al constituir diversas formas y modos de realidad<sup>22</sup>. La filosofía primera ya no sería una filosofía de la conciencia, sino una filosofía de la realidad.

---

<sup>21</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, op. cit., pp. 57-8.

<sup>22</sup> Cf. X. Zubiri, *ibid.*, pp. 124-125.

Si ahora revisamos atentamente lo que hemos expuesto hasta aquí, nos encontramos con una especie de anfibología en el término "realidad". Por una parte, la "realidad" designa la alteridad radical con la que las cosas se actualizan en nuestros actos. Pero, por otra parte, la "realidad" parece designar también las cosas tal como son con independencia de nuestros actos. Se trata, obviamente, del sentido usual del término realidad, tanto en el lenguaje filosófico como en el coloquial<sup>23</sup>. Algún intérprete de Zubiri, observando esta ambigüedad, ha sugerido distinguir entre "reidad" y "realidad". Mientras que la "reidad" se refiere al modo como las cosas se actualizan en nuestros actos, la "realidad" designaría a las cosas más allá de los mismos<sup>24</sup>. Ahora bien, probablemente esta distinción es justamente la que Zubiri quiso evitar al utilizar indistintamente el término "realidad". Para Zubiri, la realidad no es una zona de cosas, sino un carácter de toda cosa, tanto en la aprehensión como más allá de la misma: "no se trata de un salto de lo percibido a lo real, sino de la realidad misma en su doble cara de aprehendida y de propia en sí misma"<sup>25</sup>. La realidad de las cosas en la aprehensión nos está remitiendo a la pregunta por lo que sean las cosas con independencia de la misma. La realidad de la cosa en nuestros actos nos invita persistentemente a olvidarnos de nuestros actos y a sumergirnos en lo que las cosas reales sean más allá de los mismos. Por eso, la distinción entre "reidad" y "realidad" las convertiría a ambas en zonas de cosas, destruyendo la intención fundamental de la filosofía de Zubiri.

---

<sup>23</sup> *Realis* y *realitas* no son palabras antiguas: se inventaron como términos filosóficos en el siglo XIII, y el significado que intentaban expresar es perfectamente claro. Es real lo que tiene tales y cuales caracteres, independientemente de que alguien piense que los tiene o no", cf. C. S. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge, Massachussets, 1931-58, vol. 5, §430.

<sup>24</sup> Cf. J. Bañón, "Reidad y campo en Zubiri", *Revista agustiniana* 34 (1993), pp. 241 y ss. También D. Gracia habla de dos conceptos de realidad, aunque no separables entre sí, cf. *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, 1986, pp. 114-5.

<sup>25</sup> X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, op. cit., p. 59.

Ahora bien, la pregunta decisiva es si esa intención fundamental se puede mantener sin traicionar el proyecto de una fundamentación radical de todos los saberes en el contexto de una orientación de la vida humana a partir de un ámbito de verdades primeras y radicales. Probablemente, el joven Zubiri ya se acercó a la fenomenología con intenciones metafísicas que, de alguna manera, han seguido presentes en su proyecto filosófico a pesar de las grandes transformaciones que ha experimentado a lo largo de su evolución intelectual. Sea cual sea la interpretación definitiva de su pensamiento, es perfectamente legítimo y necesario señalar que en nuestros actos las cosas presentan una alteridad radical que nos remite a buscar lo que ellas sean más allá de nuestros actos. Muy distinto de esto es denominar "realidad" a esa alteridad radical, señalando que ella es un carácter común a todas las cosas, también más allá de nuestros actos. Se podría decir que también cuando pensamos en las cosas más allá de la aprehensión estamos realizando actos de pensamiento, y por lo tanto no habría ninguna ambigüedad en el uso del término "realidad", pues siempre nos estaríamos refiriendo al modo como las cosas se presentan en nuestros actos, aunque sean actos de pensamiento. Ahora bien, entonces habría que cuestionar el empleo del término realidad, incluso para referirnos a lo que hay más allá de nuestros actos. Más bien todo sería "reidad". Dicho en otros términos, no tendríamos más que la alteridad radical con la que las cosas se presentan en todos nuestros actos. El término "realidad" no se podría utilizar en el análisis de lo actualizado en nuestros actos, sino solamente para designar lo que pueda haber más allá de los mismos.

Ciertamente, en la alteridad con la que las cosas se presentan en nuestros actos está implicada la pregunta por su realidad más allá de los mismos. Tal vez se pudiera decir legítimamente que en la alteridad radical está implicada la realidad. Pero, tal como hemos señalado a propósito de Husserl, la filosofía primera tiene que preguntarse solamente por lo que está expresa y actualmente presente en nuestros actos, y no por lo que está implícito en los mismos. De lo contrario, estaríamos pasando de nuestros actos a sus presupuestos, con lo que el proyecto de una filosofía como saber primero y radical habría sido nuevamente traicionado. De hecho, el término "realidad" presenta las mismas dificultades que el término "subjetividad": ambos entrañan

constitutivamente la referencia a lo que está más allá de nuestros actos, ya sea el sujeto o las cosas reales. Por eso, tanto la "subjetividad" como la "realidad" resultan términos enormemente ambiguos y problemáticos cuando se emplean en un análisis que se quiere limitar metódicamente a la realidad primera de nuestros actos, y de todo lo que en ellos se presenta, pero solamente en la medida en que actualmente se presenta. Justamente por eso es menester mantener una distinción entre la alteridad radical que las cosas tienen en nuestros actos y la realidad de las cosas más allá de los mismos, como también es esencial distinguir entre los aspectos personales que se actualizan en nuestros actos ("yo empírico"), y un presunto sujeto transcendental más allá de los mismos.

Esta distinción presenta una primera ventaja, más superficial, que consiste en evitar la impresión de una embriaguez de realidades. En la terminología de Zubiri, todas las cosas actualizadas en nuestros actos, desde los números hasta los seres de ficción, tienen la misma realidad que las piedras<sup>26</sup>. No sólo que las piedras actualizadas en nuestros actos de aprehensión sensible, sino también la misma realidad que las piedras más allá de nuestros actos. Ciertamente, a lo inmanente pertenece la alteridad radical de las cosas en nuestros actos. Pero la distinción entre esta alteridad radical y la realidad transcendente a los actos cumple una función crítica respecto a toda atribución de realidad a aquello que solamente aparece en nuestros actos. Esta distinción crítica no es óbice para señalar que la alteridad es un carácter de todos los actos humanos, incluidos aquellos actos de pensamiento en los que pretendemos ir más allá de todo acto.

Ahora bien, la distinción entre la alteridad radical en nuestros actos y la realidad más allá de los mismos tiene otra ventaja más radical. Como hemos visto, ella nos mantiene en nuestros actos, liberándolos de todo presupuesto, por más que esté implicado en los mismos. Reconociendo la alteridad radical en nuestros actos, no estamos obligados a trascenderlos. De esta manera, la filosofía primera no adquiere el carácter de una filosofía de la subjetividad, ni el carácter de una filosofía de la realidad. La filosofía primera es y sigue siendo una

---

<sup>26</sup> Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982, 134.

filosofía de nuestros actos. Si nos quedamos en nuestros actos evitando todo presupuesto que nos arranque de los mismos, la filosofía como saber primero no puede adoptar la forma de un idealismo transcendental, pero tampoco la de un realismo transcendental. La filosofía primera consistirá más bien en lo que podríamos denominar una "praxeología transcendental". Podría pensarse que esta praxeología, separada del sujeto y de la realidad, está condenada a una vaciedad y una pobreza radical de contenido. Es lo que hemos de considerar a continuación.

### **5. La praxeología transcendental.**

La praxeología, como proyecto filosófico, comenzaría por mantener el ideal de una orientación de la praxis humana en el mundo, y de una fundamentación radical de todos los saberes. Obviamente, no estamos ante un ideal exclusivo de la fenomenología, sino ante una pretensión que caracteriza en buena medida la historia entera del pensamiento filosófico desde Sócrates. A la fenomenología le corresponde el mérito de haber impulsado este ideal en la filosofía del siglo XX. Por eso la praxeología puede interpretarse a sí misma como heredera de la fenomenología.

Para realizar ese viejo ideal filosófico, la praxeología tiene que determinar el ámbito de una verdad primera y radical. Solamente así puede la filosofía convertirse en un saber primero que no presuponga los demás saberes. Como la fenomenología, la praxeología entiende que esta verdad primera se encuentra en nuestros actos. Esto no lo sostiene en virtud de la autoridad de Husserl o de ningún otro pensador, sino simplemente en virtud de la verdad primera que poseen los actos mismos. A diferencia de las realidades percibidas, imaginadas, inteligidas o queridas, los actos de percepción, imaginación, intelección o volición constituyen verdades "absolutas" en el sentido de una inmediatez que no pende de ninguna otra verdad anterior. A la inmediatez de los actos pertenecen también las propiedades de las cosas que en ellos se actualizan, y en la medida en que se actualizan. Al actualizarse, las cosas quedan en nuestros actos como radicalmente "otras" respecto a los mismos. La alteridad radical de las cosas en los actos es un momento constitutivo de los actos que la praxeología ha de analizar. En cambio, de nuestro campo de análisis quedan excluidas todas las subjetividades y

todas las realidades que puedan estar implicadas en nuestros actos por ser presupuestos de los mismos.

En este momento de nuestra investigación es esencial que determinemos qué es lo que entedemos por "acto". Ante todo hay que señalar que los actos no aparecen aquí para subrayar el carácter activo de un sujeto en su enfrentamiento con las realidades del mundo. Ciertamente, ésta es la perspectiva en la que las llamadas "filosofías de la praxis" abordaron el problema<sup>27</sup>. Pero aquí nos hemos situado en la perspectiva de una filosofía primera, prescindiendo metódicamente de toda afirmación sobre sujetos y sobre realidades. Al instalarnos en el nivel de los actos, renunciamos a la explicación científica o metafísica de los mismos desde instancias que están más allá de ellos, ya se trate de sujetos que toman iniciativas sobre las realidades o de realidades que se imponen a los sujetos. Tanto el activismo como el pasivismo son explicaciones teóricas que desbordan el mero análisis de nuestros actos. Los actos tienen, por ello, un significado "neutral", del que hay que excluir toda idea de una activación y todas las construcciones metafísicas que la historia del pensamiento ha elaborado en torno a los actos<sup>28</sup>. Prescindimos, por ello, de toda idea de los actos como realización de unas potencias naturales o como determinación de un sujeto. En este sentido neutral podríamos hablar también de "vivencias". Sin embargo, este término tiene en castellano connotaciones de carácter afectivo e intimista. El término acto, en cambio, es más abierto y neutral, e incluye dentro de sí percepciones, voliciones, intelecciones, imaginaciones y afecciones.

Ahora bien, ¿qué es lo que caracteriza a esas percepciones, intelecciones, voliciones, imaginaciones y afecciones precisamente como actos? En realidad, ya lo hemos señalado anteriormente: todas ellas consisten en presentaciones de algo que se actualiza como radicalmente

---

<sup>27</sup> Una crítica al subjetivismo de las filosofías marxistas de la praxis puede verse en J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, 1985, 95-103.

<sup>28</sup> Tal como propone el mismo E. Husserl, cf. *Logische Untersuchungen*, vol. 2, 1ª parte, op. cit., p. 393.



otro. Esta presentación no es el resultado de una deducción o de un razonamiento, sino que es una presentación inmediata. Lo que les confiere a las percepciones, intelecciones, afecciones, imaginaciones o voliciones su carácter de actos es que en todas ellas se actualizan inmediatamente las cosas en alteridad radical. Esta presentación o actualización tiene matices propios en cada uno de los actos. No es lo mismo una actualización afectiva que una actualización volitiva o que una actualización intelectual. En estas actualizaciones, las cosas se presentan como radicalmente independientes de su actualización, remitiéndonos a la cosa misma e invitándonos al olvido de nuestros actos. Pero esta presentación tiene lugar en los actos mismos, dentro sus límites, con independencia de lo que las cosas sean más allá de ellos.

Podría pensarse que, circunscribiéndonos a los actos así entendidos, nos encontraremos con un torrente caótico de actos transcurriendo constantemente sin orden ni sosiego. No tendríamos ninguna subjetividad ni ninguna realidad en la que descansar a salvo del devenir constante de nuestros actos. Se trata de una imagen que ya aparece en la filosofía de Hume y que probablemente hoy sigue inclinando a muchos pensadores a buscar algún refugio metafísico en el que encontrar un puerto seguro más allá del constate fluir de nuestros actos. Que este refugio seguro se sitúe en la intersubjetividad lingüística, y no en la subjetividad husserliana, cambia poco en nuestro problema. En todos los casos estaríamos abandonando la facticidad en busca de una tierra firme y segura. Pero, aun si hacemos un esfuerzo por no desertar del torrente de los actos, se nos dirá esto no nos va a servir de mucho, pues difícilmente se podrá esperar de esta corriente heraclítea una orientación para la praxis humana en el mundo, y mucho menos una fundamentación de todos los saberes y de todas las ciencias.

Hay que constatar ciertamente una pluralidad enorme de actos. Cada cosa tiene su modo propio e irrepetible de actualización. No es igual la actualización de un libro que la actualización de una persona. Además, hay una pluralidad de tipos de actualizaciones, como son las voliciones, las intelecciones, las afecciones, las percepciones, etc. Es importante mantener enérgicamente esta pluralidad de las actualizaciones, sin pretender reducirlas todas ellas a un solo tipo o

categoría. Así, por ejemplo, no podemos decir con Hume que todos los actos intelectivos tienen su origen en los actos de impresión<sup>29</sup>, pues esto ya supone la elaboración de teorías psicológicas sobre la génesis de nuestras ideas.

Desde el punto de vista de la filosofía primera, todos los actos, del tipo que sean, están en el mismo nivel de la verdad primera. Todos ellos son actualizaciones inmediatas en alteridad radical. Su mayor o menor intensidad no constituye ningún argumento válido para excluir a ciertos actos, como los de pensamiento, del nivel originario de la verdad primera. Cada acto y cada tipo de actos es digno de ser analizado detenidamente, en su riqueza múltiple y plural.

Por otra parte, es también adecuada la imagen del torrente heraclíteo, pues los actos se encuentran en un perpetuo devenir. Cada acto es un "ahora" irrepetible en el que no nos podemos sumergir dos veces. En este sentido, los actos son plenamente "actuales". En su actualidad, cada acto está abierto a un "antes" y a un "después", y por tanto a otros actos anteriores y posteriores a él.

La verdad primera de los actos no constituye un reino de esencias eternas y apodícticas. Más bien, cada acto es perfectamente temporáneo en el devenir de los continuos "ahoras" de actualizaciones siempre nuevas y plurales. Sin embargo, no hay razones para temer a este torrente y refugiarnos en alguna entidad metafísica que nos salve de la facticidad del devenir. Incluso si a esta entidad metafísica se la denomina "vida", también estaremos huyendo del devenir fáctico de nuestros actos resguardándonos en algo que permanece más allá de los mismos<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Oxford, 1888, pp. 1-5.

<sup>30</sup> Nuestro punto de vista tiene importantes coincidencias con la crítica que J. Ortega y Gasset realizó a la fenomenología, en nombre de la "ejecutividad". Sin embargo, transformar esa ejecutividad en "vida" imposibilita un análisis detenido de los actos y nos pone en una pendiente que lleva a una nueva entidad metafísica más allá de todo acto.

La filosofía primera tiene que comenzar sumergiéndose en la multiplicidad y pluralidad del devenir de nuestros actos, pues allí nos esperan las múltiples riquezas de los actos mismos y de todo lo que en ellos se actualiza.

Sin embargo, este carácter dinámico y plural de nuestros actos no nos empuja a ahogarnos en una ciénaga caótica de la que no podamos esperar ninguna orientación. Por una parte, hay que subrayar que los actos, por más que sean irrepetibles, son analizables en su tipicidad. Aunque cada acto individual es irrepetible, los distintos tipos de actos (percepciones, intelecciones, voliciones, etc.) son repetibles y pueden ser, por ello, el objeto de un análisis minucioso.

Así, por ejemplo, aunque mi percepción actual de este papel jamás se repetirá, puedo repetir otra percepción del mismo papel, semejante a la primera. De este modo, puede determinar, mediante el análisis de varios actos perceptivos, cuáles son los caracteres propios de la percepción.

Obviamente, este tipo de análisis está siempre sujeto a una continua revisión y mejora, no sólo en los conceptos empleados, sino también en la determinación de los caracteres propios de cada tipo de actos. Todo análisis y toda evidencia es susceptible de perfeccionamiento. Donde no hay lugar para la mejora es allá donde no hay conceptos: en la verdad primera y simple de los actos mismos<sup>31</sup>.

Por otra parte, la corriente de nuestros actos no se compone de mónadas aisladas. De hecho, nuestros actos se estructuran dando lugar a configuraciones que son perfectamente accesibles a nuestro análisis. Sin salir de los actos mismos y sin caer en explicaciones sobre su origen, podemos atender a las distintas estructuraciones de los actos entre sí. Sin prisa por hallar tierra firme a salvo del torrente heraclíteo, la filosofía primera tiene que detenerse a estudiar estas estructuras. Sin duda, el análisis detallado de cada una de ella requiere estudios más prolijos de

---

<sup>31</sup> Este concepto de verdad lo he expuesto en mi trabajo sobre "El punto de partida de la filosofía", en la revista *Realidad* 46 (1995) 694-720.

los que podemos ofrecer en estas páginas. Sin embargo, podemos adelantar brevemente cuáles son esas estructuras fundamentales:

a) Tenemos, en primer lugar, lo que podemos denominar "acciones"<sup>32</sup>. Las acciones son estructuras integradas por tres tipos de actos: los actos de aprehensión, los actos de afección y los actos de volición. Naturalmente, estos tipos de actos implican distintos movimientos musculares en cada caso. Sin embargo, aquí no nos interesa la teoría fisiológica de la acción, sino solamente su análisis como configuración concreta de nuestros actos.

Por "aprehensión" entendemos la actualización de una cosa como un sistema de propiedades en alteridad radical respecto al acto aprehensivo mismo. Esta aprehensión suscita una modificación de nuestro tono vital (afección), y también un acto de respuesta respecto a la cosa aprehendida o respecto a otras cosas (volición). Es importante observar que la cosa aprehendida se actualiza en nuestras afecciones y deseos en la misma alteridad radical. Justamente por eso, la acción no consiste en un simple mecanismo de estímulos y respuestas.

Entre los tres tipos de actos hay una relativa autonomía, de modo que nuestras afecciones y nuestras voliciones no están unívoca e inmediatamente determinadas por la índole de las cosas aprehendidas. Esta apertura de la acción tiene innumerables consecuencias para determinar en qué consiste el llamado "yo empírico" y cuál es su vinculación con los demás. Se trata de cuestiones en las que no podemos entrar en este momento.

b) La apertura de la acción está sin duda cargada de riquezas. Pero también en esa apertura consiste su precariedad: las acciones requieren ser orientadas. Esta orientación la proporciona un nuevo tipo de actos, que podemos llamar actos de entendimiento o actos "intencionales". No se trata de la intencionalidad de Brentano, sino de lo intencional en cuanto relativo al entendimiento. Los actos intencionales

---

<sup>32</sup> Zubiri ha desarrollado un excelente análisis de las acciones, aunque al servicio de una antropología filosófica, cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, pp. 11 y ss.

inteligén el sentido de la acción. El sentido no es otra cosa que la orientación que "fija" la apertura de la acción, convirtiéndola en una acción orientada. En este caso ya no tenemos propiamente acciones, sino "actuaciones" con un sentido determinado, tal como "leer" o "tomar café". Las actuaciones son acciones orientadas, esto es, acciones con sentido. El sentido que inteligén los actos intencionales determina cada uno de los actos de la acción, dándoles un carácter nuevo. Las aprehensiones con sentido son "percepciones", no ya de simples sistemas de propiedades, sino de "tazas", "sillas", "mesas". Se trata de sistemas de propiedades que, en alteridad radical, tienen un sentido respecto a nuestra actuación de "tomar café". Del mismo modo, los afectos con sentido son "emociones" y las voliciones orientadas son "deseos". La relación de las actuaciones con la socialidad y con el lenguaje presenta aspectos muy complejos que desbordan los límites de este trabajo.

c) Hay situaciones en las que nos encontramos con una pluralidad de posibles actuaciones concurrentes entre sí. En estas situaciones no nos limitamos a actuar con un determinado sentido, sino que tenemos que optar, apropiándonos una determinada posibilidad. A la apropiación de posibilidades la podemos denominar "actividad". En la actividad no nos limitamos a entender el sentido que orienta nuestra actuación, sino que tenemos que optar entre distintas orientaciones posibles. Esto nos exige llevar a cabo otro tipo de actos intelectivos, que llamamos actos de razón. Cuando nos apropiamos de una determinada posibilidad, no estamos solamente entendiendo el sentido de nuestra actuación, sino que estamos pensando lo que son las cosas con independencia de nuestros actos. Los actos racionales consisten justamente en buscar la realidad de las cosas más allá de nuestros actos. Con ello, nuestra actuación adquiere una dimensión nueva. El sentido que aparece en nuestros actos es ahora comprendido a la luz de aquello que hemos determinado como el fondo real de las cosas. En la actividad nos comportamos respecto a lo que consideramos que es la realidad de las cosas más allá de nuestros actos. Obviamente, muchos momentos fundamentales de la biografía y la historia humana no consisten solamente en acciones y actuaciones, sino también en actividades.

Con la actividad alcanzamos la estructuración más compleja de los actos humanos. Son los actos queriendo ir más allá de sí mismos, apropiándose posibilidades a la luz de la presunta realidad de las cosas que en ellos se actualizan. Las acciones, actuaciones y actividades son las tres estructuraciones fundamentales de los actos humanos. De este modo, es posible dar un sentido estricto al término "praxis" o "práctica". La praxis humana engloba tres tipos de estructuraciones de los actos humanos: las acciones, las actuaciones y las actividades. La praxis deja entonces de ser un concepto equívoco e indeterminado para comenzar a referirse a unos contenidos y a unas estructuraciones concretas que pueden ser analizadas en detalle. Obviamente, el concepto de praxis no se opone aquí al de entendimiento ni al de razón. Como hemos visto, tanto los actos intencionales como los actos racionales son ingredientes constitutivos de la praxis. Al análisis de las distintas estructuraciones de la praxis humana sin pretender ir más allá de nuestros actos lo denominamos praxeología. La praxeología es, en este sentido, una filosofía primera. Y es también una filosofía transcendental.

El carácter transcendental de la praxeología no estriba en que ella se ocupe de la transcendentalidad del sujeto o de la transcendentalidad de la realidad. La praxeología estudia las distintas configuraciones de los actos humanos. Al hacerlo, ella tiene que incluir en su campo de estudio las distintas actualizaciones de las cosas en cada uno de esos actos y en cada una de sus configuraciones. Por eso, todo lo real interesa a la praxeología, aunque solamente en la medida en que se actualiza en nuestros actos. Otras disciplinas, como las ciencias o la metafísica, pretenden ir más allá de nuestros actos. La praxeología, en cambio, permanece en el nivel de nuestros actos. Sin embargo, éste es el nivel verdaderamente transcendental, al menos en un sentido: la praxis humana, en sus distintas estructuraciones, es la fuente última de todo nuestro contacto con las cosas y de todo nuestro conocimiento de ellas<sup>33</sup>. Por eso, todas las afirmaciones sobre la subjetividad y sobre la realidad

---

<sup>33</sup> Una concepción semejante de lo transcendental, pero referida al sujeto, la encontramos en E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, op. cit., pp. 100-101.

han de pasar por el filtro crítico de la praxeología. La filosofía primera es la praxeología transcendental.

De este modo, toda orientación de la praxis humana en el mundo y toda fundamentación de las ciencias (que es parte esencial de esa orientación) necesita una praxeología. Desde el punto de vista de la praxeología habría que enfrentar los grandes problemas relativos a la ética, a la filosofía social, a la epistemología de las ciencias naturales y sociales, a la teología, y a cualquier otra disciplina vinculada a la orientación de la praxis humana en el mundo. Ciertamente, la praxeología no puede orientar nuestra praxis sin contar con los conocimientos que nos proporcionan esos saberes. Pero esos saberes requieren una previa fundamentación que solamente se puede esperar de la praxeología. El desarrollo efectivo de semejante tarea constituye una labor ingente que probablemente sobrepasa los límites no sólo de estas páginas sino también de las capacidades de un solo pensador.

## 6. Conclusión.

La praxeología, así concebida, recogería en su seno la herencia de la fenomenología, llevándola a un nuevo nivel de radicalidad. Probablemente, muchas dificultades clásicas de la filosofía fenomenológica, como las relativas al problema de la "intersubjetividad", pueden alcanzar desde una perspectiva praxeológica soluciones originales y novedosas. En cualquier caso, la praxeología como cumplimiento radical de la fenomenología podría mostrar que las investigaciones filosóficas no consisten en la simple formulación de opiniones arbitrarias, sino que en ellas cabe un estricto progreso, si bien distinto al que se da en las ciencias. Es un progreso en continua radicalización.

La praxeología abre ante nosotros un campo inmenso de labores filosóficas. Obviamente, ella enlaza con otras muchas corrientes filosóficas interesadas en la praxis. Sin embargo, este enlace se produce desde el punto de vista de la filosofía primera. La praxeología no procede del pragmatismo, ni de la filosofía de la acción de Blondel, ni de las filosofías marxistas de la praxis. Tampoco procede, estrictamente hablando, de los contenidos concretos de la filosofía de Husserl, sino

solamente de la radicalidad propia de esa filosofía, que no es otra que la radicalidad de cualquier filosofía auténticamente empeñada en la búsqueda de una orientación radical para la humanidad a partir de un saber primero, fundamentador de todos los demás saberes. Por eso, una praxeología como filosofía primera tiene que revisar todos los presupuestos que pueda haber en el pragmatismo, en la filosofía de la acción o en las filosofías marxistas de la praxis, incluidos los presupuestos voluntaristas o antiintelectualistas. La praxeología se interesa por todas las configuraciones de la praxis humana, tanto las activas como las pasivas, y por todos los actos que las integran, incluyendo los actos de entendimiento y de razón. La praxeología pretende por ello constituirse en una filosofía integral de la praxis.

Todo intento de filosofar tiene, sin duda alguna, mucho de inmodestia, sobre todo cuando la filosofía nos sitúa ante tareas tan ingentes como las aquí esbozadas. Sin embargo, quien se ha encontrado con problemas filosóficos y se ha sentido insatisfecho por las soluciones propuestas, tiene necesariamente que decir: *Ich kann nicht anders!*





## **Autores**

**Jorge Alvarado.- Nicaragua**

Licenciado en Física y Teología. Profesor de la Universidad Centroamericana de Managua. Ha publicado diversos artículos en revistas y suplementos culturales.

**Erasmus Ayala.- San Salvador**

Licenciado en Filosofía. Profesor del departamento de filosofía de la Universidad Centroamericana de San Salvador.

**Jordi Corominas.- Nicaragua**

Licenciado en Filosofía. Profesor de la Universidad Centroamericana de Managua. Coautor de *Identidad y Pensamiento Latinoamericano*.

**Mercedes Fernández.- Nicaragua**

Licenciada en Filosofía. Profesora de la Universidad Centroamericana de Managua. Investiga temas de filosofía de género.

**Jon Gandarias.- País Vasco**

Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad de Columbia.

**Antonio González.- San Salvador**

Sacerdote jesuita. Doctor en filosofía por la Universidad de Comillas. Profesor de Filosofía de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de San Salvador. Autor del libro *Introducción a la práctica de la filosofía*

**Alicia Gordillo.- Nicaragua**

Pedagoga, profesora de la Universidad Centroamericana de Managua. Investiga temas de informática educativa.

**Xabier Gorostiaga.- Nicaragua**

Sacerdote jesuita. Rector de la UCA de Managua. Presidente de la Coordinadora Regional de Investigaciones Económicas y sociales para Centroamérica y el Caribe (Cries).

**Gianpaolo Miele.- Italia**

Ingeniero en Electrónica. Asesor de Informática de la Universidad Centroamericana de Managua

**Francisco Morales.- Puerto Rico**

Licenciado. en Filosofía y Teología. Realiza estudios de Maestría en Teología en la Universidad de Berkeley.

**Freddy Quezada.- Nicaragua**

Profesor de Sociología en la UCA de Managua. Ha publicado diversos artículos en revistas y suplementos culturales nicaragüenses.

**Marcos Reigota.- Brasil**

Profesor de Ecología en la Universidad de Sao Paulo. Ha publicado *O que é eo ambiental*, *Meio ambiente e representacao social*, y *Ecologia e elites na América Latina*.

**Judit Ribas.- Nicaragua**

Licenciada en Filosofía. Profesora de la Universidad Centroamericana de Managua. Coautora de *Identidad y Pensamiento Latinoamericano*.

**Ricardo Ribera.- El Salvador**

Licenciado en Historia. Profesor de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador.

**William I. Robinson.- México**

Profesor de Sociología en la Universidad de México. Investigador adjunto del Centro de Estudios Internacionales de la UCA de Managua. Autor de *A Faustain Bargain: U.S. Intervention in the Nicaraguan Elections and American Foreign Policy in the post war Era*. Westview 1992.

**Miguel Rojas.- Cuba**

Prof. de Filosofía de la Universidad de Las Villas. Coautor de *La utopía de América, Una nueva filosofía de la conciencia y El pensamiento filosófico en Cuba en el SXX*.

**Anayra Santory.- Puerto Rico**

Profesora de Filosofía en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador. Se doctoró con una tesis sobre ética.

**A. Serrano Caldera.- Nicaragua**

Doctor en Filosofía y Derecho. Ex-rector de la Universidad Autónoma de Nicaragua. Prof. de Filosofía de la UAM. Ha publicado entre otros: *Unidad en la diversidad y El doble rostro de la postmodernidad*.

**Erwin Silva.- Nicaragua**

Profesor de Filosofía de la UCA de Managua. Es autor del libro de poesía *Exedra* y coautor de *Razón e Historia del Pensamiento Latinoamericano*.

**Balbino Suazo.- Nicaragua**

Filósofo y sociólogo. Director de Estudios Generales de la Universidad Centroamericana de Managua.

**Pedro de Velasco.- México**

Sacerdote jesuita. Trabaja en Pastoral y como profesor de Filosofía en Hermosillo, Sonora.

**Imprenta UCA**  
**Universidad Centroamericana**  
**Managua, Nicaragua**

977383

102 S-471 EJ.22

Seminario Zubiri-Ellacurí  
Mundialización y liberaci

**VENCE**

**NOMBRE Y APELLIDOS**

*rec* 30 JUN. 2015

*[Signature]* 08 JUL. 2015

BIBLIOTECA  
Managua



Ya en tiempo de Sócrates la filosofía fue considerada como una tarea inútil. Sin embargo, la historia y los contenidos fundamentales del pensamiento humano son difícilmente comprensibles sin la existencia de la filosofía. Ello no obsta para que en los dos últimos siglos se haya impugnado repetidamente la posibilidad misma del saber filosófico, abogando por su definitiva sustitución por las ciencias. En los años más recientes, la filosofía tiende a ser excluida de los planes de estudios, y en ocasiones se ve confinada al anaquele de los saberes esotéricos. Es cierto que los propios filósofos profesionales, con sus dogmatismos de escuela, pueden ser en buena medida responsables de esta incomprensión. Pero tampoco hay que olvidar que los enemigos de la filosofía son frecuentemente quienes temen al pensamiento crítico por hallarse muy a gusto con la desorientación de la humanidad contemporánea. La filosofía tiene que reclamar sus fueros justamente mostrando su necesidad y su capacidad para enfrentar adecuadamente los graves problemas que afronta la praxis humana en el mundo.



Seminario Zubiri-Ellacuría  
Dirección de Cultura  
Departamento de Filosofía e Historia  
UCA

